

## ماركس ضد 'استشراق' ادوارد سعيد هل العقل للضرب والصلب للشرق ؟

محمدي عامل

أبتدى هذه الكلمة بأن أوضح للقارئ غايتها:

في أربع صفحات فقط من كتابه «الاستشراق»، الذي لا يزال يثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه، يتحدث إدوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي، فيقول قولاً يستوقف غايي من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده، وقد انحصرت بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٣ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة.

نقرأ في النص السعيد ما يلي: «... كان ما حقله المستشرقون الأوائل، وما استغله الذهن لم يكونوا مستشرقين في الغرب، لمؤجناً مصغراً للشرق ملأها للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة)» (ص ١٧٠).

أبدأ بهذه الجملة من النص لأضع القارئ في إطار المغولة الأساسية التي تحكم فكر المؤلف في كتابه، هل امتداد صفحاته كلها. فالشرق الذي يجري عليه الكلام في كلام الاستشراق ليس الشرق نفسه، بل هو شرقه بتجه الفكر الاستشراقي هل صورته، «ملأها للثقافة السائدة الطاغية». والثقافة هذه هي، في الغرب، الثقافة البرجوازية المسيطرة. لكن النص السعيد لا يحدد طابعها الطبقي التاريخي، بل يكتب بالقول عنها أنها ثقافة الغرب، أو الثقافة الأوروبية الغربية. وهي «السائدة الطاغية» من حيث هي هذه الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة البرجوازية المسيطرة. بانتفاء طابعها الطبقي التاريخي في تحديد السعيد هذا، تنفي إمكانية وجود تطبيقها نفسه، فتكتسب، بهذا الانتفاء، طابعاً شمولياً تحتل به كامل الفضاء الثقافي. وهذا ما تطمح إليه، من موقع وجودها المسيطر، أنها تطمح إلى إلغاء كل ما ليس

هي، والى الظهور مظهر الثقافة الواحدة بالطلق. لكن بين وجودها التاريخي الفعل كثقافة برجوازية مسيطرة، أي ثقافة الطبقة المسيطرة، وبين الشكل الذي تطمح الى الوجود فيه من حيث هي الثقافة بالطلق، لو من حيث هي ثقافة الأمة بكاملها، ثمة فارق هو الذي يزيله من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبقي المسيطر، حتى لو كان ينظر فيه بعين ناقلة. وهو الذي يؤكد من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبقي النقيض، في حركة الصراع والتناقض بين الاثنين. من هنا أتت الضرورة في ان يكون الفكر الناظر في التاريخ فكراً مادياً، حتى يتمكن من ان يكون علمياً. اما الفكر الذي يستوي عنده ظاهراً الشيء والشيء نفسه، فيلغى التناقض والصراع في تاريخ الفكر بين الأفكار، ويأخذ بوحدة الثقافة، إذ يرى في الثقافة المسيطرة او السائدة الطاغية، الثقافة كلها، ولا يترك لنفسها امكان وجود، فهو فكر أقل ما يقال فيه انه مثالي، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى لو حاول ان يكون صمد.

يمثل هذا الفكر يرى إدوارد سعيد كما يبدو له الى ماركس وعلاقته بالفكر الاشتراكي. يقول مباشرة بعد النص السابق: «بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات ان لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شعبة، لهذه الشراكة اللامساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للمعكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله الى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجنشع، والفسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو اخرى، عاد ماركس بشاعة متنامية الى فكرة ان بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تحمل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها امراً يمكناً. وبحسبنا اسلوب ماركس وجهاً لوجه امام صعوبة التوفيق بين استكارتنا الطبيعي، كمنخلوقات ماثلة، لعلاقات الشرقيين والأمم التي يقدسونها فيما يحول بينهم بعض ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات: ...» (ص ١٧٠).

لنظف قليلاً عند هذا النص، قبل ان نقرأ نص ماركس الذي ينقله إدوارد سعيد.

ثمة شراكة لا مساوية بين الشرق والغرب هي التي يقيمها الفكر الاشتراكي بينهما، لا يفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا ان كل فكر غربي هو في علاقته بالشرق، فكر اشتراكي، لأنه ينظر في الشرق بعين هذا الفكر، ولأن الشرق هذا هو شرق الاشتراكي، لا الشرق نفسه. فالملاقة بين الشرق والغرب هي، إذن، في الفكر الغربي، بحكومة ينطلق الفكر الاشتراكي، لا يفلت من هذا الفكر فكر، حتى لو كان فكر ماركس. هذا ما يؤكد النص السابق بوضوح. كمبدأ عام يصح على ماركس كما يصح على غيره. فالقضية ليست قضية هذا الفكر الفرد او ذاك. انها، في اساسها، قضية مبدئية. فالفكر السائد في أمة هو فكر هذه الأمة، به يفكر الافراد جميعاً، كالفكر الاشتراكي السائد في الغرب، به يفكر الباحثون الغربيون جميعاً، إذ «ليس في وسع اي باحث (...) ان يفلت من ضغوط أمة، او ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياق، عليه» (ص ٢٧٣).

هذا هو القانون العام الذي بصوغه إدوارد سعيد للفكر، عل قاعدة الغاء الطابع الطبقي التاريخي للأفكار، وبالتالي، عل قاعدة الغاء حركة الصراع والتناقض بينها. فالحقل الفكري في مجتمع ما هو، عند، حقل الفكر السائد وحده، وبنية هذا الحقل بنية بسيطة تنحصر في بنية هذا الفكر، أو لا وجود لغيره. ليست بنية هذا الحقل، كما هي في واقعها المادي التاريخي الاجتماعي، بنية معقدة من مجموعة بني فكرية متناقضة متصارعة في حركة تاريخية موحدة بحركة الصراعات الطبقية الاجتماعية. إنها، بالعكس، عند، بنية واحدة هي، بالضغط، بنية فكر الطبقة المسيطرة، يضعها كأنها بنية فكر الأمة. يمثل هذا الطرح الذي بإمكان القارئ أن يتلمس بعضاً من ملامحه في ما تسميه، في لغتنا السياسية الدارجة، «الفكر القومي» ثقل علاقة التناقض الداخلي في حقل الصراع الطبقي الأيديولوجي بين البني الفكرية المتصارعة، علاقة تناقض خارجي بين فكر الأمة وفكر الفرد. لكن الفرد ليس في وسعه أن يقوم بفكره فكر أمه السائد. إذن، ينتصر، في النهاية، هذا، ويخضع له ذلك، لأن القانون العام الذي يحكم تاريخ الفكر يقضي بذلك. أنه قانون سيادة الفكر القومي، لا يخرج عليه فرد، إلا «بين حين وحين»، في حالات استثنائية هي، أن وجدت، تأكيد لسيادته أكثر منها الغاء لها. فالاستثناء يؤكد القاعدة، من حيث هو، بالضغط، خروج عليها. والاستثناء هذا، في حقل الفكر، ليس في الحقيقة، سوى فكر نقض الفكر السائد، أي للسيطر. ولئن سأل سائل: لماذا يكون الفكر للسيطر بيطرة الطبقة المسيطرة هو القاعدة، ونقضه هو الاستثناء؟ فالجواب هو أن ذلك القانون هو المبدأ العام الذي صاغه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعمامة هو السبب، والمنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل نفسه.

بحسب هذا المنطق، لا يقوم عقل إلا بالتماثل وعمل قاعدته، أما التناقض، فله، في الفكر، موقع الاستثناء من القاعدة لأنه من خارج دائرة العقل، أي لا حقل له. لا يتخلل التناقض في حقل هذا المنطق إلا بالغائه، وفي هذا الغاء للمعرفة، بافتلات الواقع منها. بل حتى لو اجتهد منطق التماثل هذا في إيجاد قاعدة للاستثناء، غير القاعدة التي هو منها الاستثناء، لكان في هذا الاجتهاد أيضاً الغاء للتناقض، إذ تنفي العلاقة بين القاعدتين علاقة خارجية يحكمها منطق التماثل نفسه. لا يتخلل التناقض يمثل هذا المنطق، بل بمنطق التناقض وحده الذي هو، في الفكر، منطق الفكر المادي. فإذا نظر الفكر في التناقض المادي بعين منطق التماثل، انتهى التناقض هذا، واختار الفكر في امر الواقع، موضوعه، كيف يتأوله.

في مثل هذه الحيرة يقع النص السعيد الذي قرأنا: كيف يتأول ماركس وعلاقته بالشرق وبالفكر الاستشراقي؟ هل هو استثناء من قاعدة هذا الفكر، أم هو من هذا الفكر نفسه؟ الحيرة بادية في أول النص. فلنقرأه ثانية: «بين حين وحين يعثر المرء على استثناءات...» عند هذا الحد من النص، يظن القارئ أن ماركس هو استثناء من قاعدة الفكر الاستشراقي ومن المبدأ العام الذي يحكمه. أو قل أن النص، في أوله، يميل إلى هذا الظن، ونسبي، في صياغته، عليه، لكنه لا يلبث أن يسير في اتجاه آخر، هو استدراك يلغي الظن الذي كان يميل إليه: «...وعلى حالات أن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شديدة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز ماركس...» يقع النص، أو

قل للدقة، يقع الفكر الذي يحكم هذا النص في حيرة من أمره: هل ماركس هو امتداد من هذه «الشراكة» أم هو شكل منها «معتد، مشتبك، شيق»؟ وتأكد الخيرة بوضوح في تنمة النص، حين يتكلم المؤلف على «صعوبة التوفيق»، في النص الماركسي، بين استنكار عذابات الشرقيين وبين الضرورة التاريخية.

وسأهل الفأري: لماذا هذه الحيرة؟ وما هو سببها؟ هل هي نتيجة للنص الماركسي؟ هل لها في هذا النص ما يبرر وجودها؟ هل لها فيه أساس موضوعي؟ أي، بتصير آخر، هل يقع ماركس أسير الفكر الاستشراقي حيناً، بينما يفلت منه، أو على الأقل يحاول الإفلات منه حيناً آخر، بحيث يختار الناقد في أمر فكره، كما اختار مؤلف «الاستشراق» في أول نصه؟ هذا ما يؤكد المؤلف في النص الذي قرأنا، وفي تنمة التي سقرأ بعد حين. لكن ماذا لو كان الأمر غير ذلك، وكان ماركس يربطاً عما ينسب إليه من تردد، أن لم نقل من صراع، في فكره، بين الخضوع والاستكانة لبنة الفكر الاستشراقي، وبين التمرد عليها ومحاولة الإفلات منها، لكن دون جدوى؟ ماذا لو كانت تلك الحيرة وليدة منطق الفكر الذي به يقرأ سميد نص ماركس، فهناؤه بحسب هذا المنطق الذي هو، بالضبط، المنطق الشكلي، أي منطق التماثل؟ والمنطق هذا لا يقبل بالتناقض المادي ولا يقدر على عقله. فالأشياء عنده، كالأفكار، ترتب بحسب الصيغة التالية وحدها: إما... و... إما... لهذا يقع هذا المنطق الشكلي من الفكر هو هو المنطق التجريبي- في حيرة، بل في مأزق، كلما اصطدم، في الفكر أم في الواقع، بتناقض مادي: كيف يعقل التناقض وهو الرافض له؟ كيف يعقله، وليس فيه- أهني في ذلك المنطق- ما يسمح بعقله؟ يقاربه مقارنة تلغيه، من حيث هي مقارنة شكلية محكومة بصيغة «إما وإما» وهي صيغة لا علاقة لمنطق التناقض بها. هكذا يقع الفكر المحكوم بمنطق التماثل في مأزق يستقطه على الفكر المحكوم بمنطق التناقض، فينسب إليه ما ليس فيه من توفيق بين طرفي تناقض يفهمه بين المظاهر الإنسانية والضرورة التاريخية، بينها التناقض الفعلي في النص هو اللذان في حركة الصراع المادية بين جهود البنية الاجتماعية التقليدية ومفوماتها التغيير، وبين الضرورة التاريخية لتغييرها. وما هذه الحركة سوى الحركة الديالكتيكية التاريخية. ولا توفيق بين طرفي التناقض، بل وحده تناقضية بينهما هي وحده صراع.

هذا ما قام به أدولف سميد في قراءته النص الماركسي. لقد قرأه في ضوء منطق من الفكر تتعدد أشكاله وهو واحد فيها جميعاً. أنه منطق التماثل، به يقوم الفكر القومي، أو ما يسمى كذلك، وبه يقوم الفكر التجريبي والوضعي. ظهر الأول في ذلك المبدأ العام الذي وضعه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة، وبه تأول نص ماركس، فإن الفكر الماركسي، بضرورة هذا المبدأ القومي، خاضعاً للفكر السائد في الغرب أي للفكر البرجوازي- متمائلاً به، متدرجاً في بنته، برغم كونه مختلفاً عنه، بل نهضة الطغي المباشر، ولا خراية في هذا الأمر، فالقاعدة تسري على الجميع، طوعاً أو قسراً، فإن شئ واحد، قام التأويل بتطويعه، حتى يبنى المبدأ سلباً ضد كل اختلاف، أو اعوجاج.

بحسب هذا المبدأ، لا بد، إذن، من أن يكون فكر ماركس، في نظره للشرق، فكراً استشراقياً

(أي برجوازيًا)، حتى لو لم يكن كذلك، ولا بد أيضاً، بحسب المبدأ نفسه، من أن يقوم تأويل نصه بمهمة إثبات التهمة على نصه، من حيث هي، بالضغط، مهمة إثبات صحة المبدأ وسلامة القاعدة. من هنا أتت الخبرة في تأويل النص في النص السميدي، أي من مقلوبة النص الماركسي لهذا التأويل. وهنا يظهر دور الفكر التجريبي، أو الوضعي، في قراءة الفكر الديالكتيكي في النص الماركسي قراءة تشد في اتجاه الفكر الاشتراكي. إنها مهمة صعبة التحقيق، بل قل إنها مهمة مستحيلة. كأنك تحاول أن تثبت أن بنية الفكر الماركسي ترسم في بنية الفكر البرجوازي المسيطر، وأن البنتين واحدة في بنية الفكر العربي، من حيث هو هو الفكر القومي في الفكر الاشتراكي. كأنك، بتعبير آخر، على صعيد التجريد المفهومي، تحاول أن تثبت أن التضييق في التناقض واحد، وأن كلا من طرفي التناقض متماثل بالآخر، فهذا هو ذلك، وذلك هذا، وأن العلاقة بينهما هي علاقة تماثل، لا علاقة اختلاف، وأن وحدتها ليست وحدة تناقضية صراعية، فالمعلل يرفض التناقض، لأن التناقض، في الفكر لو في الواقع، ليس بأمر عقلي.

هذا، بالضغط، هو المعلل الوضعي، وهذا، بالضغط، هو المعلل من مرفع فكر الطبقة البرجوازية المسيطرة. مثل هذا المعلل يرفض الاختلاف، ولا يطبقه، ويرفض، بالطبع، التناقض وحركته الديالكتيكية. فإذا قرأ نصاً، كالنص الماركسي مثلاً، وقع، بالفعل، في مشكلة يصعب عليه حلها: كيف التوفيق بين طرفي التناقض، بحيث يزول الاختلاف بينهما؟ لكن الاختلاف مادي، كالتناقض بينهما. وفي هذا مازق الفكر الوضعي. فالحل الذي يبحث عنه هذا الفكر حل مستحيل، لأنه يكون بإلغاء التناقض، ولا يمكن إلغاء التناقض، لأنه مادي. ويكون الحل بالتوفيق بين طرفيه، ولا توفيق ممكن بينهما - إلا بالوهم، والوهم هذا طبقي، بل صراع في حركة ديالكتيكية. والحل يكون برّد منطق التناقض في الفكر الديالكتيكي إلى منطق التماثل في الفكر الوضعي، وتذويب الأول في الآخر، كان هذا هو الأوحد، لكن بين الاثنين صراعاً هو في الفكر، لأنه في الواقع المادي نفسه، وهو أيضاً صراع طبقي بين مواقع طبقية متناقضة في الفكر وفي الواقع.

أما إذا انتقلنا من صعيد التجريد المفهومي إلى صعيد النص الذي بين أيدينا، وجدنا أن مازق الفكر الوضعي في النص السميدي يظهر على الوجه التالي: في تأويله النص الماركسي، بمحضر مؤلف والاستشراقه ماركس في الصيغة الشكلية التي ذكرنا: إما أن يكون ماركس استثناء من قاعدة الفكر الاشتراكي، وإما أن يكون محكوماً، في فكره، بهذه القاعدة. وفي النص ما يشير، بحسب المؤلف، إلى الحالتين، لكن التأويل يرى صعوبة في التوفيق بينهما. أنه يحاول التوفيق، في أول الأمر، لكنه يكتشف، في النهاية، أن القاعدة أقوى من الاستثناء، وأن المبدأ العام في ضرورة انصواء الأفراد والأفكار جميعاً تحت راية الفكر القومي الواحد، أو فكر الأمة، هو الصحيح بالمطلق وأن الفكر في الضرب هو هو الفكر العربي، واحد في بنيته، لا فرق فيه بين فكر برجوازي مسيطر أو فكر ثوري بوليتاري، كما يدعي منطق التناقض في الفكر المادي، وأن بنيته هي هي بنية الفكر المسيطر.

مفيد للفكري، في هذا المجال، أن يرى بأي من الأفكار يتحدد الفكر الماركسي كاستثناء من



القاعدة، ويأتي منها بتطوي تحت لوائها. إذا راجعنا النص السميني، وجدنا أن ماركس نقلت من قاعدة الفكر الاشتراقي ومخرج عليها باستنكاره عذابات الشرقيين، بينما يعود إليها صاغراً في كلامه على الضرورة التاريخية لتحولات المجتمعات الشرقية. وهذا تأويل يستوقف حقاً، لا لأنه يسيء فهم ماركس وحسب، بل لأنه يكشف عن بنية الفكر الذي به يتأول ادوارد سعيد النص للماركسي. من جهة الشعور، العاطفة، الاحساس، أي بكلمة، من جهة القلب يخرج ماركس، بحسب هذا المؤلف، على بنية الفكر الاشتراقي. لكنه يعود، من جهة العقل، فيسرج فيها. كأنه في صراع بين القلب وبين العقل. كأن القلب للشرق، والعقل للغرب، فإن نطق القلب وسكت العقل، انهزم الفكر الاشتراقي. لكن ما إن ينطق العقل حتى يتصر هذا الفكر في انتصار الفكر الماركسي للضرورة التاريخية. بين ما يسميه ادوارد سعيد، في نصه اللاحق، «المناطق الأسلية» بين التحليل العلمي الموضوعي للضرورة التاريخية، ثمة تناقض يصعب التوفيق بين طرفيه: فلما هذا، وأما ذاك، أما إن ينحاز الفكر للأول، فينحاز للشرق ضد الاستشراق، ولما إن ينحاز للآخر، فينحاز للاستشراق، أي للغرب، ضد الشرق، كأن كل مقاربة علمية أو عقلية للشرق محكومة بضرورة الوقوع في منطق الاستشراق، أي في منطق الفكر الغربي. كأن هذا الفكر هو فكر عقل، من حيث هو، بالضغط، فكر غربي. والمقاربة الوحيدة التي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة روحية للشرق، تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل إذ كل عقل هو، بضرورته، غربي، أي من موقع «الالتزام بالقوى الحيوية التي تنضج الثقافة الشرقية»، ومن موقع «توحيد الهوية» بها. هنا يكمن، مثلاً، بحسب المؤلف، «إسهام ماسينيون الأعظم» (ص ٢٦٨)، في مجال الدراسات الشرقية، في مقاربة للشرق تقوم على «مفهوم فردي في إبعاد روحية» هي التي تفرد بها ماسينيون دون سائر المشرقيين جميعاً، فتوحد بها، في روحه، مع روح الشرق، فلم يكن له أن يتجاوز بها بنية الفكر الاشتراقي، لو أن يشرق أحياناً حدود هذه البنية. نقول «أحياناً»، حتى لا نظلم المؤلف ونقول ما لم يقل. فهو، برغم إعجابه الخار بقدرة ماسينيون الروحية على الالتزام، في بحثه، «بالقوى الحيوية للشرق، يرى أن «أفكار» (ماسينيون) من الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوختها المميزة الاستثنائية. لكنه لا يحدد لنا، في هذا النص على الأقل، الاتجاه الذي بقيت فيه هذه الأفكار كذلك. وهذا هو النص بكامله، نشته، مع أن في إثباته بعض التكرار: «ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدأ ماسينيون في كثير مما قاله من الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشطب ويصفي، غير أنه، على ذلك، يكرر الأفكار التي طرحها مشرقون فرنسيون آخرون. لكن علينا أن نقر باحتمال أن (عمليات) التشذيب والتصفية، والأسلوب الشخصي، والمبررة الفردية قد تتجاوز في النهاية الكواجيب السياسية التي تعمل لا شخصياتها عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن نذكر أيضاً أن أفكاره من الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً على الرغم من شخصيتها وشذوختها المميزة الاستثنائية» (ص ٢٧٣).

يتلى النص بوضع مبدأ علم للفكر القومي هو الذي رأينا سابقاً. يصح هذا المبدأ على ماسينيون،

كما يصح على ماركس. ولئن جمعنا هذين الاسمين هنا، فلأنها الاستشادات للمكان الوحيدان اللذان يشار إليهما في كتاب والاستشراق، ولأن كلا منهما مأخوذة كمثال بقية الأخر، في اقصاة الاثنين لتبني المعالجة في هذا الكتاب، ولننظر الفكر الذي يحكمه. ونقد هذا المنطق من الفكر هو، بالضغط، موضوع النقد في نقد التأويل السعيد، أو القراءة السعيدة للنص الماركسي. لا يستثنى من مبدأ هذا الفكر القومي واحد، حتى لو كان ماسينيون، أو حتى لو كان ماركس. هذا ما يؤكد النص. لكن النص يستدرك نفسه، ويفتح للاستثناء نافذة الممكن، بفقر، على الصعيد المجرد البحث، باحتمال واحد هو احتمال وجود عبقرية فردية، هي وحدها قادرة على الخروج على مبدأ بحكم فكر الأمة بأسرها. لكن هذا الاحتمال لا يحكمه منطق بقضي بضرورة وجوده، فهو عرضة للصدفة، أو للاعتباط. انه، بتعبير آخر، خارج دائرة العقل، لا يجد تفسيره في مبدأ عقل، كالعبقرية الفردية، فهي لا تتحدد بذاتها الا كخروج على عقل الأمة الذي هو هو العقل. كأي مزلزل والاستشراق، يستعيد، ضمنياً، في هذا النص من فكره، مقولة سادت في الفكر السائد أعني المسيطر. في القرن التاسع عشر، هي التي تستبدل التناقض الذي له، في العلاقة الاجتماعية، طابع طبيعي. سواء في عقل الفكر ام السياسة ام الاقتصاد، يتناقض آخر له طابع فردي، من حيث هو قائم فيها بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والأمة، أو بين الفرد والدولة. فالتناقض الاجتماعي ليس قائماً، بطرفه، بين الفرد والأمة الا في مثل هذا الفكر الذي يستعيد الفكر القومي. وفي عقل هذا الفكر، اذا اقتصر الكلام عليه، لا يمكن لحركة هذا التناقض ان تأخذ مجرى آخر غير الذي يحدده لها الطرف الأمة، دون الطرف الفرد. معنى هذا ان فكر الأمة له في هذا التناقض سيطرة دائمة. وطبيعة هذا التناقض هي التي تؤمن له مثل هذه السيطرة. وحركته هي حركة تأييد لها، حتى في لحظتين ذلك الاحتمال، في خروج فكر الفرد عليها، بل قل برغم هذا التحقق. في تناقض يقوم، في الفكر وغير الفكر، بين الفرد والأمة، محكوم هو الفرد بالانسحاق في الأمة، حتى لو شكك فيها. اما الأمة، فباقية دوماً في استمرارية، كأنها مطلق يتجدد، أو في مطلق كأنه جوهر يتكرر. وما التاريخ، في حركة هذا التناقض، سوى حركة تتأكد فيها الأمة ضد خروج الفرد عليها. كأن التاريخ ليس التاريخ، في كون الغرب هو الغرب، منذ ما قبل اليونان حتى اليوم. أو كأنه ضد التاريخ نفسه، في أن فكر الأمة، مثلاً، لا يعرف جديداً، ولا يمتنع، فكل جديد هو من فرد، وليس في وسع أي فرد، حتى لو كانت له عبقرية ماسينيون أو عبقرية ماركس، وان يقاوم ضغوط أمتة والاضغوط هذه، كما تفهم من سياق النص السعيد، ليست فكرية وحسب، بل هي ايضاً سياسية وغير سياسية. أو ان يخرج على بنية فكرها السائد. بل انه ليس في وسعه ان يخرج على بنية الفكر الذي يعمل في سياقه، عليه. انذ، بحسب هذا المبدأ القومي الذي سنين، لاحقا، مصافره، كل تغيير من داخل الفكر يتدرج في بنية الدائمة ويحافظ عليها، فهو، انذ، ليس بتغيير. انه الشكل الذي فيه تتجدد هذه البنية من الفكر، فتتأبد، والتغيير من خارجه له، بالضرورة، طابع فردي، لأن هذا الفكر طابعاً قومياً، من حيث هو فكر الأمة السائد. وفكر الفرد، بحسب مبدأ الفكر القومي، ليس بتأثير على تغيير هذا الفكر، حتى لو خرج عليه. فلو فعل هذا، ظل محكوماً به، في خروجه عليه.

هذا ما حاول ادوارد سعيد اثباته في معالجة استنامين من الفكر الاستشراقي : ماسينيون وماركس . من جهة القلب يخرج الاثنان حل فكر انتهيا ، لكن من جهة العقل يعودان اليه . يتوحد الأول بروح الشرق ، في مقارنته الشرق مغالبة روحية تمكته من الافلات من اليقة التقليدية للفكر الاستشراقي . لكنه ، في احد التجمعات افكاره عن الشرق ، يعود فيسقط في بنية هذا الفكر . هذا ما يؤكد المؤلف في قوله ، مثلا : « ما يتضمنه قول ماسينيون هو ان جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم ( لم نجد هذه الجملة في النص الفرنسي ) . وبالفعل ، ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة ، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء ان يرى فيه بصورة اكثر لوفرة محدودة منج ماسينيون ، تبرز الثنائية الطدية « الشرق والغرب » بطريقة غريبة جدا ( ص ٢٧٢ ) .

في هذا النص يحدد لنا ادوارد سعيد بوضوح الاتجاه الذي بقيت فيه افكار ماسينيون عن الشرق تقليدية واستشراقية . في مجال الحداثة ، وبالتحديد ، في مجال السياسة بقيت هذه الافكار كذلك ، فتأكدت ، بهذا ، استحالة خروج الفرد عن فكر امته ، واستحالة مقاومة ضغوطها السياسية . لكن هذا القول يتضمن قولاً آخر أشد خطورة ، هو ان تلك الافكار ليست في مجال التراث القديم ما هي في مجال الحداثة . لئن كانت في هذا المجال استشراقية ، فهي ، بالمعكس ، في ذلك ، ملائمة للشرق ، ناطقة به ، وهو ناطق فيها . للمقاربة الروحية للشرق هي المقاربة الوحيدة التي هي في توحد مع موضوعها . وهنا يحق لنا التساؤل : اليس في هذا القول تأكيد لقولة الفكر الاستشراقي التقليدي نفسه الذي تمز بين روحانية الشرق ومادية الغرب ؟ اليس في هذا القول ما يدل على ان النص السعدي لم يتجبع في الافلات من منطق الفكر الاستشراقي ، بل ظل ، في نفسه له ، أسيره ؟

اما ماركس ، فلقد كان حظه من التقدير السعدي اسوأ بكثير من حظ ماسينيون ، فهو لم يحظ بشيء من الاطراء الذي حظي به هذا الأخير . وما بدا في ما كتبه عن الشرق انه استثناء من القاعدة وخروج عن الفكر الاستشراقي ليس ، في حقيقته ، كذلك . هذا ما يؤكد ادوارد سعيد بيقظة كبرى لا يرقى اليها شك ، وثبت في كتابه ، تأييدا لها ، نصاً واحداً لماركس يستخرج منه كامل احكامه ، بقراءة خاصة يحكمها منطق الفكر الذي يحكم فكره . اعني سعيد في نفسه الاستشراق وبنية فكره . فليسمح لنا القاري ، انذ ، باتيات هذا النص ، كما ورد ، بكامله ، حتى يتسنى لنا ان تناقش قرأته السعيدية .

يقول ماركس : « الآن بالرغم من الاشتراكية الذي لا بد ان تثره في المشاعر الانسانية رؤية هذه الشات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الابوي ، والكلاسيكية التي لا تسب أنى ، تلك ويتحل تنظيمها الى وحدتها ( الاولى ) وتختلف الى ليج من المحبة ، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة ، فلا يتبني علينا ان ننسى ان هذه المجتمعات القروية الرعوية ، مع ما تبهر عليه من المسألة والبعد عن الأدنى ، كانت ذاتها وما تزال الأسس الصلب للطبقين الشرقي ، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن ، جعلته من أداة النظر المسلسلة دون مقاومة ، ومستعبدة اهل للفواحد والأعراف التقليدية ، وبجودة إياه من الجلال كله ومن الطاقات المحبوبة التاريخية كلها .



لقد كانت انكلترة، دون شك، في تسيبها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح الفطرة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح، لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الإنسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لأسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترة ارتكبتها، فمهما الامة غير الواعية للتاريخ في انجاز هذه الثورة.

وإذن، فأياً كانت المرات التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاهرتنا الشخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بنمجب مع غوته :

«أبني، إذن لهذا التعلب أن يهذبتنا  
ما دام بيننا شئ أعظم ؟  
أولم تقرر أن أرواح لا تخص دون  
فهد عبر حكم نيمورلثك؟»

يتألف هذا النص من ثلاث فقرات، يعرض ماركس في الأولى والثانية منها رأيه في العلاقة التاريخية بين الاستعمار الانكليزي وبين الهند، وفي آثارها في بنية المجتمع الهندي. وفي الفقرة الثالثة، هذا الرأي بالقياس من شعر غوته. منطلق القراءة السليمة يقضي بوضع هذا الاقتباس في سياقه، وبالنظر في معناه في ضوء ما سبق من قول، أي بالتحديد، في ضوء مضمون الفقرتين الأولى، فالمضمون هذا هو الذي يحكم معنى الاقتباس، وليس العكس.

فلماذا يقول ماركس في نصه؟ لو طرح القارىء حل نصه هذا السؤال الذي نطرحه بدورنا على مؤلف والاستشراقى لكان عليه أن يبحث عن الجواب في نص ماركس، لا في شعر غوته. ومن الخطأ قلب هذه العلاقة بين النص والاقتباس، لأن في هذا تشويهاً للأشئين معاً. وهذا ما يقوم به إدوارد سعيد. بل هو، في تأويله النص الماركسي، يسطط منه فقرته الأولى، ولا يستفي من الفقرة الثالثة سوى أبيات غوته التي يقطعها من سياقها في فكر ماركس، ليضعها في سياق فكره الذي به تكتسب معنى آخر غير الذي لها في سياقها، فيستلهم التأويل بنهيب ماركس في غوته، ويكتفي بالتأول بقراءة شعر هذا لفهم ذلك.

ونعود الى النص الأصلي غري، باختصار، أن الكلام يجري في فقرته الأولى، على حركة ديبالكتيكية موضوعية هي الحركة التاريخية المادية لتضكك والتنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي، في الهند، بفعل الاستعمار الانكليزي وتوسع الرأسماليين والكلام يجري، بالطبع، من موقع أدانة هذا الاستعمار الذي يشبه الاشتراكي في المشاعر الإنسانية. لكنه ليس كلاماً وصفاً. أو قل أنه لا يتحصر في وصف الآثار المدمرة لذلك الاستعمار، ولا في وصف هذه المشاعر، بل أهم ما فيه أنه يطرح سؤالاً جديداً، يوضح، على الوجه التالي: «هل يستطيع الإنسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع

الاجتماعي لأميا، فالفضية الأساسية في نص ماركس هي، إذن، قضية الثورة وضرورتها، كشرط لتحرير الإنسان في آسيا.

ولئن قرأنا الفقرة الأولى من هذا النص بشيء من هدوء العقل، لرأينا أن ما يقف حائلاً في وجه هذا التحرير هو، بالضغط، تلك المجتمعات القروية الرعوية التي كانت ذاتها وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وهي التي تكبح الطغانات الحيوية التاريخية كلها. هذا يعني أن ضرورة التاريخ تفضي بتقويض هذه المجتمعات حتى يتحرر التاريخ، فيتحرك الإنسان بتحريره. ولا سبيل للتاريخ وللإنسان فيه إلى الأفلات من هذه الضرورة التي هي، في التاريخ، ضرورة الثورة نفسها. من هذا الموقع الذي هو موقع نظر الشيوعية للتاريخ في ضرورتها، لا من موقع نظر الخلافي نو «إنساني»، ينظر ماركس في حركة تقويض المجتمعات الأسبوية. وتفكيكها، وفي العلاقة بين هذه الحركة وبين الاستعمار الإنكليزي، فبرى في انكثرا الأدلة غير الواضحة للتاريخ في إنجاز هذه الثورة. ونجدد الإشارة في هذا المجال إلى أن الترجمة العربية للعبارة الأخيرة من هذا النص ليست دقيقة. فالنص الإنكليزي الأصلي لا يتكلم على «إنجاز الثورة»، بل، حرفياً، على «الإنهاء» بها، لو كما ورد في الترجمة الفرنسية، على «استئثارها». ولولا تشويه النص الماركسي في تأويله السحدي لما أشرنا إلى هذا، لكن الترجمة العربية غير الدقيقة لتلك العبارة نصب في هذا التأويل، حين استأثرت الثورة وإنجازها فارق كبير هو القائم بين حركة مادية، أي موضوعية، للتاريخ، تؤسس للمجدد في تدويرها القديم نفسه، وبين حركة قاصدة تظهر في الوعي المثالي للتاريخ، بفعل الغاء التناقض المادي فيه، كأنها حركة «إعادة الحياة إلى آسيا فائدة للحياة»، كما في التأويل السحدي (ص ١٧١). ثمة فارق كبير، إذن، بين أن تكون انكثرا، كما هي في النص الماركسي، «أداة غير واضحة للتاريخ» في حركة موضوعية يجري فيها التاريخ بحسب منطق المادي الديالكتيكي، ومن خارج الوعي والأفاعة الانستيين، بل ضدّها، وبين أن تكون، كما هي في هذا التأويل، «سيدة التاريخ»، في حركة قاصدة يجري فيها التاريخ بحسب منطقها الأيديولوجي الذي هو منطق الوعي الاستشراقي، أي الاستعماري. والفارق هذا هو القائم بين نظرتين للتاريخ: الأولى مادية، والثانية مثالية، بل ذاتية. ولا يصح تأويل النص الماركسي بحسب هذه النظرة الأخيرة، كما يفعل إدوارد سعيد، لا سيما أن الفقرة الثالثة نفسها من النص التي يستشهد فيها ماركس بشعر غوته تؤكد، بوضوح، أن «في منظور التاريخ» يجري الكلام، وفيه تندرج أبيات غوته. فالتأويل السحدي لا يكتفي بإسقاط الفقرتين الأولى من النص، بل أنه يسقط أيضاً من الفقرة الأخيرة هذه العبارة: «في منظور التاريخ»، التي بها يتحدد معنى النص بكامله، وبها يتحدد معنى أبيات غوته.

والآن، ماذا يقول التأويل؟ لئلا ذلك من كتب. يقول:

«الاقباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي يتج الحمة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هيئة مصادر تصور ماركس للشرق. وهي مصادر رومانية بل مسيحية أيضاً: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع روماني للخلاص».

وهكذا فإن لمجملات ماركس الاقتصادية تعدو ملائمة تماماً لشروع رومانتسي شائع، ولهم ان انسانية ماركس، وسماطته مع مؤس البشر، قد أوتظا بشكل حلي، لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابع الرؤيا الرومانسية الاشتراكية، إذ يقدو اراء ماركس الاقتصادية عارفة في هذه الصورة الشائعة الراسخة

- ان عل انكثرا ان نحقق في الهند رسالة مزدوجة الأولى تدميرية، والثانية احيائية لمجديهم إفتاء المجتمع الاسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع العربي في اسيا

وتشكل فكرة اعادة الحياة الى اسيا نافذة للحياة، جوهرية، جرماً من الاشتراكيين الرومانسيين الخالص، طبعاً، لكن صدورها هنا من الكاتب نفسه الذي لم يكن يستطيع بسهولة ان يمس المعاناة الانسانية الناحية، يجعلها غيراً فعلاً. فهي تفرض علينا ان سأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للمعاصرة الاسيوية بأحكام الاستعماري البريطاني الذي يدينه بان تدفع من جيبه في الجهد المفهوم القديم للتصاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه وهي تفرض علينا، ثانياً، ان سناحل ليس صاع التماطع الاساسي، وفي أي عالم من المكر ثلاثي لتحل محله الرؤيا الاشتراكية\* (ص ١٧١)

عن قصد أثار النص للماركسي بكماله، وثبت أبعداً عن قصد هذا الجزء من تأويله السحدي كمثل التأويل يفسد الى ذلك النص وحده، ولي محمد القاري، في كتابه «الاشتراكي» بعداً آخر لماركس يدعم هذا التأويل. أمثل هذه الحجة يكون العدد؟ تساهل، وشهد للمؤلف بحراً قد لا يجده عليها لى بجانبه بصور من أخرى م يفسد إليها، بل بقراءة النص نفسه الذي اعلمه «فيصع القاري»، ان، النص الأصلي في نظريته مع نص التأويل، ولبحكم بعضه لو فعل هذا لوحد ان ما هو في النص الأصلي نظرية مادية للتاريخ، يوضح فيها الاحداث والعلاقات بينها في منظور التاريخ وحركة الموضوع، لا في منظور الدات الانسانية. يغلب في نص التأويل نظريته في العذاب الذي يبح المعه يسيدي. التأويل سنويه حدي، لا للنص وحده، بل لـ الفكر الماركسي بكماله. بانماء الأساس المادي الذي يقوم عليه بناء هذا الفكر في جذبه الثوري، ضد الفكر السابق عليه ان يدع التأويل في الشويه حتى هذا الحد، امر يسوق حتى من ليس يعرف من الماركسية سوى ألفها ومائها. وللمها ان للتاريخ حركة مادية تحكمها قوانين موضوعية هي التي تحدده ضروره العير الثوري. فالتاريخ لا ياتر باراد الدات الاساسية، بل هي التي تأتمر به. لكن التأويل لا يعرف هذا الفكر بحدده وري كان يجهل، لو يسهل، هذا الحديد الذي به يقوم هذا الفكر ضد كل فكر عسي ميسابريفي يرى في الثورة مشروعاً مسيحياً رومانتسياً لخلاص الدات الانسانية

قدمة هي العكرة التي ترد ماركس الى مصادر مسيحية، ورمز الثورة، في مفهومها الماركسي، الى مثل هذا المشروع قديمه وباليه وما أطي احداً من الحاشن اخذين يصل، اليوم، باستعادتها، عندما يظلم عليها مؤلف والاشتراكي. شبهه وسماها كامله، مع ان لها من العمر عمر الايديولوجية السرحورية

الامبريالية وعمر أزمها المحدثه في صراعها ضد الفكر الثوري العلمي؟ مزال مطرحه على المؤلف وبعد  
 عناصر من الاحاطة به في ما سبق من بعد. وعناصر اخرى لاحقا. لكن ما يود الاشارة اليه الان هو ان  
 التأويل السعدي لا يقتصر على تصور ماركس للشرق وحده، بل يطل النظرية الماركسية في كامل  
 مآلها. فإلمائه الطابع المادي هذه الطوبه، إنما هو يلقي حديد الثوري ويمضي، بالتالي، لتقصي  
 التحري مع الفكر البرحوازي المبطل، فيسم له - هي التأويل - حيث ان اذراجها في الاء الطري لهذا  
 الفكر، كمعصر من عاصره، ويسم له، بكارا مصطفى لمري الصبي، إنسان ان فكر المرد، حتى لو كان  
 فكر ماركس. عاخر عن الخروج على الفكر المبطل الذي هو هو فكر الأمة السائد. فلفكر هذا وحده  
 كامل الفضاء الطري، لا يوجد فكر اخر غيره، فاذ وجد، فمض الفكر القومي الذي يحكم مض  
 التأويل السعدي بمضي ضرورة وجوده في هذا الفضاء، كمعصر من عاصره، مهابا حول الخروج عيه  
 هكذا بعد الثورة، بقدرة هذا التأويل ومنطقه، ضرورة التاريخيه، ونقشب مجرد مشروع روماني شائع  
 في ادبيات الفكر السائد، هو مشروع مسيحي خلاص النفس الشرية، عبر عدايات هي مظهر ضروري  
 لانتاج النعمة

لما تحليلات ماركس الانتصديه، فهي، في مظهر هذا التأويل الداتي اللاعني للتاريخ وطركه  
 المادية، «ملانسه غناء» قبل حد المشروع. فهو البد، تحده تحليلات يؤكد، ملازمها معه، همة الفكر  
 السائد. فالفكر هذا، تنصير اخر، هو العناصر في تلك التحليلات الانتصديه، ولا حضور فيها لفكر حر  
 هو الفكر المادي المخلص. وكيف يكون مثل هذا الفكر حضور، بل كيف يمكن ان يكون مرتباً في النص  
 الذي هو فيه، بعد انطس التأويل من مبدأ ان الفكر إما ان يكون موجوداً كنه في فكر الأمة السائد، واما لا  
 يكون له وجود؟ لقد احتجب الفكر المخلص من فكر التأويل، فلم ير التأويل في النص سوى فكر هو  
 الذي سقطه عليه، فكان الربح في التأويل والرقيا الرومانيه لاشترقيه، والنص منها براء، وبرهم  
 هذا الانتصار، طل التأويل في حيرة من نص يستضي عليه. كيف التوفيق بين هيمه هي في النص،  
 محب التأويل، «الرقيا الرومانيه لاشترقيه»، اي لفكر البرحوازي المبطل، وبين «إسائيه  
 ماركس وتعاطفه مع البشر؟ ما يلف بعضاً في الطرف الآخر من علاقته المتناقض بين هذا الطرف وبين  
 الفكر المبطل، بين فكرة نقبضاً هذا الفكر، ولا يمكن له ان يكون كذلك، بل هو «العاطف  
 الاساسي»، لو ما يسميه التأويل السعدي، في مكان آخر «الجارب اسائيه شخصيه»، لو «الشاعر  
 الشخصيه» (ص ١٧٣)، التي هي عاخره عن الحبس، لو ان يكون في فكر نقبض، فان هي حاولت،  
 وقب، حكماً، في نصاء الفكر المبطل الذي هو، للتأويل، الفكر كله، من حيث هو، هذه، فكر الأمة  
 السائد لا تنقص في الفكر اذن. اما ان يكون الفكر هذا الفكر السائد، واما لا يكون. لذا، كانت علاقته  
 الناصر في النص الماركسي، كما يراها هي التأويل السعدي، «علاقة اخلاقية بين فكر هو في النص فكر  
 الاشترقي نفسه، وبين مشاعر اسائيه عاخرة عن ان تقوم طيمان فكر الأمة في فكر المرد. هكذا يبرح  
 التأويل من حيرته. يحكم على النص بأنه «هديم الاخلاق»، فيه «صاع للعاطف الاساسي» (ص ١٧٣)،  
 تلاشى لتحل هذه الرقيا لاشترقيه»

من رابطة الاخلاق بغير المزايا في الاستشراق وديمه ومن رابطة الاخلاق ايضاً بغير  
الاستعمار وديمه. وبطل ان التحرر من فكر الاستشراق ومن فكر الاستعمار لم يفل من الاستعمار  
عنه ومن الامر بالية يكون موقف اخلاقي هو تغليب للقلب، على العقل. فالمثل للموت وحده اما  
القلب، فلشرف. ولا توفيق بين الاثنين، فاما عدا، واما ذاك. ما يتضح للمآخذ الاساسي للمزلف على  
ماركس. لقد حاول ماركس ان يوفق، في موقفه من الشرق، بين القلب، (في استكثاره عدايات  
الشرقيين)، وبين العقل (في قوله بالضرورة الساريجة لتحويلات المجتمع الاسوي)، فابتعد بمحاوئته  
بالفضل، وانتهى به الامر احياناً الى تغليب العقل على القلب، فالتعار للموت في اتجاه العقل، ونسوى  
فكره تحت لواء فكر الاستشراق.

خطأ التأويل منهذ الأوجه، مترابطها. إنه يكمن في ان التأويل يحاكم النص الماركسي بحكمة  
اخلاقية، ويكس ايضاً في أنه يسطع عليه سطفاً ليس منطقاً، بل هو منطق فكر التأويل عنه الذي  
يسدل التناقض المادي في حركة التاريخ الموضوعية بتناقض شكلي في صيغة اما واما، ويكسر  
كذلك في احلاله التناقض الذاتي بين القلب وبين العقل محل التناقض الطبقي في العمل نفسه، بين  
شكل منه هو الخاص بالمكر البرجوازي المسيطر، وشكل اخر هو نقيض هذا الشكل المسيطر، وهو  
الخاص بالمكر البرجوازي الثوري. ولعل هذا الخطأ هو الأكبر، ورغم كونه نتيجة لالغاء ذلك التناقض  
المادي، باستبداله بتناقض شكلي هو الذي فيه، وبه، نقلب قضية الاستعمار واستشراقه قضية اخلاقية  
لنجد حلها في اذانة اخلاقية بالاستعمار واستشراقه، ليس جاء في مظهر التاريخ وحركته فاعية نذكر

لكي القضية، في هذا المظهر، ليست قضية اخلاقية، وحلها ليس، بالتالي، حلاً اخلاقياً. إنها،  
في النص الماركسي، قضية الثورة الاجتماعية في ضرورتها التاريخية. هذا ما يؤكد ماركس، مباشرة بعد  
اداته الاستعمار الانكليزي واثاره المدمرة، لا يقول، مستترقاً ولكن هذا ليس هو السؤال الحق، بل  
السؤال هو، يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة حفرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟. هذا ما  
يدعما ان القول ان التأويل السحدي ليس، في حقيقته النهائية، ثوباً لنص الماركسي، بل هو إلقاء  
له، بإحلال نص آخر محله يظهره كأنه تأويل لنص ماركس. لقد استبدل المزلف للسؤال المادي التاريخي  
الذي بطرحه ماركس، بسؤال اخلاقي يرفضه هذا في نفسه، ويرفض ان يكون هو السؤال الحق. ولول  
المزلف النص حسب منطق السؤال الموضوعي، فبعد التأويل نصاً محكوماً بهذا المنطق، لا يمحط الفكر في  
نص ماركس، فكان ما كان من تشويه ليس منطقاً ان تستحيل، مثلاً، فكرة «إلغاء المجتمع الاسوي»  
وإرساء الأسس المادية للمجتمع العربي في آسيا. كما هي ولادة بالحرف الواحد في النص الاصيل، فكرة  
اخرى معاكسة لما قلنا هي، في نص التأويل، «فكرة إعادة الحياة الى آسيا فاقدة للحياة». الفكرة الاولى  
يحكمها منطق الفكر المادي في مفهوم الحركة الموضوعية للتاريخ. اما الثانية، فيحكمها منطق الفكر  
الديني في مفهوم الخلاص. ولذا نابعنا المصارعة بين الاثنين، وعندما ان عبارة «إلغاء المجتمع الاسوي» في  
الاول التي تتضمن فعل التدمير الملازم لحركة التاريخ، هي براء عبارة «آسيا فاقدة للحياة» في الثانية،



والتي تدل على موت قائم لا علاقة لحركة التاريخ به، وليس بحاجة لها، أما عبارة «إرساء الأسس الدائمة للمجتمع العربي في أسياه» المقصود بالمجتمع العربي هو، بالعبط، المجتمع الرأسمالي، والتي تؤكد بدورها على حركة التاريخ الموضوعية، فهي، في الأول، عبارة «إعادة الحياة» في الثاني، التي يجب فيها كل أثر لحركة التاريخ هذه، ويظهر فيها، بالعكس، أثر الفعل الديني في يوم القيامة

ما الذي قاد صاحب «الاستشراق» إلى مثل هذا التؤول الذي يستحيل فيه الفكر المادي فكر ديني؟ يظهر ماركس في الشرق، هيريق إلى الفكر الاستشراقي ويقع فيه؟ هذا هو السؤال الذي لا بد من طرحه، ولا بد لنا من محاولة الإجابة عنه. فليس كافياً للتأكد من خطأ التؤول، بمقدوره مخلص الأصل، وهذا ما نظرتنا إليه عن قصد، لم نحصل التؤول بمجانيته بخصوص آخرى لماركس لم يستند إليها التؤول، مع أنه بطل، كما سنقول، كامل البناء النظري للفكر الماركسي، ولا يقتصر على وجه منه، هو الذي له علاقة بالشرق. لقد اكتسبنا بقراءة النص الوحيد الذي استند إليه صاحب «الاستشراق» في تؤوله، فأتت برتب له مختلفة عن فرائده له. والاختلاف واضح إلى أن فرائده موزع على صوره مطر الفكر الذي هو فكره المادي، ييب قرأه التؤول في صوره مطلق آخر من الفكر هو الذي يقضي التحد بكنهه

لذا بعد طرح السؤال الذي طرحنا سابقاً، ولا نحسن التكرار، أي فكر هو الذي يحكم التؤول؟ بل أي فكر هو الذي يحكم البحث كله في كتاب «الاستشراق»؟ في الإجابة عن هذا السؤال إجابة عن السؤال الأول. فالتدلي قاد التؤول إلى تشويه النص الماركسي وفكره هو، بالعبط، الفكر الذي يستضيء به التؤول ويطلق منه. ولقد ميّز هذا الفكر، في وجه منه، بأنه الفكر القومي. فقول، للدقة، إننا نقرأ هذا الوجه الشائع منه في أدبيات الفكر البرحوري المظهر في العالم العربي معه. لكن البعض قد يحتفظ عن هذا القول، وله حق في ذلك. فمراجع الفكر السعدي، في بقية الاستشراق، كلها مراجع عربية. إن لا بد من تصحيح الحكم عليه، أو تدقيقه، حتى يكون للتدقيق أساس متين. فقول هذا ولا يعني قولاً السابق، بل سجنه في أن يكون مضاعفاً، وسجنه أيضاً في تلمس ملامح الفكر الذي يقوم عليه بناء الفكر السعدي. هذا سمح لنصنا ببراءة هذا النص الطويل لصاحب «الاستشراق» حتى يكون مناقشة صبة على نصه، لا على أفكار مسبقة مستغلها عليه.

يقول صاحب النص، مباشرة بعد النص الأخير الذي أوردته: «وبعيداً الأمر مباشرة إلى ادراك المستشرقين مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، بتصويرهم الإنسانية إما ضمن محيطات حمية كبيرة أو في إطار صوميات مجردة» ( ) وليس ماركس بمستثنى من ذلك، فقد كان استخدام الشرق الحمي وسيلة إضاح للنظرية، بالنسبة إليه، أكثر سهولة من استخدام هويات وحدوية بشرية، (ص ١٧١-١٧٢). طبع مؤلف عند هذا الحد من النص لسمعت خطر الفاريء إلى أن المؤلف يؤكد فكرته أياها، بحسب مبدأ الفكر الذي يحكم فكره، أن ماركس ليس بمستثنى من قاعدة الفكر الاستشراقي، وأن فكره يدرج فيه، لا يشذ عنه. هذا ما رأينا سابقاً. لكن ما يريد أن يشير إليه شيء آخر، هو أن المؤلف

بهم تعارضاً أو تناقضاً، بين ما يسميه «المعطيات الخمسة الكبيرة» أو «المسؤوليات الخمسة»، وبين ما يسميه «هويات وجودية بشرية»، ويأسد على ماركس تفصيله الطرقي الأول، بدلاً من الطرقي الثاني، ليمنح الشرح هذه مجردة وسيلة لإيضاح النظرية، فهو، إذن، يطرع على الحرب العنيفة، لا يعين الشرق الفظيعة ذلك أن التناقض الذي يهيمه المؤلف بين هيك الطرمين هو وضع آخر من التناقض الذي يراه لثباتاً بين الجميع، أو الأمة، وبين الفرد، وهو أيضاً تكرار للتناقض بين العقل وبين القلب، أو بين الفكر وبين العاطفة من جهة الفرد، القلب، العاطفة، من جهة «الحريات الوجودية البشرية» و«الشاعر الشخصية»، يكون الخروج عن العقل، فالعقل واحد، انه البتة، لا يفيض له، ويكون، هذا الخروج وحده، الخروج عن الاستشراق. معاد المؤلف على ماركس انه ذات، كفرد، في الجميع أو الأمة، عطش به العقل على القلب، فكأن العقل به استشراقاً

لما يرى، يرى أن المؤلف يترقب بفكره الى مواقع معادية للعقل، يفرده اليها فكر يذو عقلانياً، بل مسرفاً في العقلانية كما يرى لاحقاً هو، في نهاية الأمر، فكر يرفض العقل، من حيث هو لا يقبل من العقل سوى شكل منه هو الشكل المسطر، ولا يقتر بوجود عقل سوى في هذا الشكل المسطر منه الذي يرى فيه العقل بالمطلق، فلا يفيض من يفيض يمكن له سوى فرد، إنما ان يقبل بالعقل، فهيرم، وإما ان يرفضه، فهيرم أيضاً. وسود، في الحالتين، فكر الأمة السائد. ويرى أيضاً ان المؤلف يخطئ، من هذا الموقع الذي يترقب اليه، أو الذي هو موقع فكره، حين يرى في أدوات الفكر الضرورية لانتاج المعرفة، التي هي نظام النظرية نفسها، «مسؤوليات معرفية» يروق الى استبعادها «هويات وجودية بشرية» كأنه به يطمح الى رفع سلاح الفكر في معركة العلم التاريخي بحاشية، أي في معركة أساطير الأدوات النظرية القادرة على اكتشاف الغيوب التاريخية وصياغتها العلمية. وهذا أمر ليس بمرعب على فكر يفكر الوجود الذاتي مثل هذه القوانين التي تحكم، في أشكال متغيرة مختلفة، مجرى الحركة التاريخية، سواء في الشرق ام في الغرب. لعنه فكر تجريبي، وهو كذلك في حبه الطامع المتدني لهذه الحركة. بل هو كذلك في حبه الضامع الكوي لتلك القوانين، وفي ما يفرده اليه هذا الحقي من وهم بأن الطريقة العلمية ترى الى التاريخ بعين الغرب، فترى الى الشرق بعين الاستشراق، بينما لا يصح الطرقي الشرق الا بعين الشرق وحده، فله طرقت، وللغرب طرقت. ويخطئ المؤلف مرة أخرى حين تقوده مصطلحاته المفككة إليها الى اتهام ماركس بالوقوف في صف الفكر الاستشراقي، في قوله بالضرورة التاريخية والعقل التاريخي

ليس الخطأ في الاهتمام هذه على الصعيد المجرد، أي من حيث المبدأ العلم، من الفكر جدا ان يرى، في هذا التمسك أم ذلك، من خصوص ماركس، ارتباطاً الى مواقع الفكر الرجوعي المسطر، حول نفسه طرقت أو تاريخية أو سياسية ما، لا حول الشرق فقط. فمطلق الفكر الذاتي في الطرقي ما يطلق عليه اسم تاريخ الأفكار، لا يرفض مسبقاً، ويشكل ملي، مثل هذه الامكانية في ارتباط فكر ما، كالفكر الذاتي، في وضع من وجوده، أو في جانب من جوانبه، أو حول قضية معينة، الى مواقع الفكر الختالي العكس، أو بالعكس، في ارتباط هذا الى مواقع ذلك، في حركة التناقض والتضاد بينهما ذلك ان

المتناقض والصراع بين الاثنين إنما هو قائم في الفكر الواحد نفسه الذي يتميز بكونه متدياً، بعلية الفكر المتدي فيه على البرعة مثاليه، أو على عناصر مثاليه قد تكون فيه، وهو في صراع صدها أو يستمر، بالعكس، بكونه مثاليه، بعلة الفكر المثالي فيه، في صراعه ضد العناصر المتديه من الفكر المبدئي معني هذا ان التناقض داخلي بين الفكرين، وليس تناقضاً خارجياً، في صفاء كل من الاثنين لصفاته صفاء كذا يقول هذا ولا يحكم على علاقة ماركس بالشرق، سبياً أو انجذاباً، إلا بما نقوله بصوره لكن الصي الوحيد الذي يستند إليه صاحب الاستشراق في نقوله، بقول قولاً مسامحاً لتأويله هذا ما يبيانه سابقاً لهذا نستظر من المؤلف مصوحاً أخرى لماركس قد تدعم تأويله هذا هو انتهاء، كمال لنا، حيثما نقاش لآخر معه.

ليس مستحيلاً، إذن، ان يكون ماركس قد كان في الشرق أولاً يدكره بالفكر الاستشراقي قد يكون هذا الأمر صحيحاً، وقد لا يكون. ليس هذا هو السؤال لا يريد الدفع من احد، ولا يريد تبرير احد. ليس هذا مجال الخطأ في التأويل السحدي. الخطأ هو في ان المؤلف قد رد ذلك الانزلاق الذي رآه في فكر ماركس، الى مقولة الضرورة التاريخية في هذا الفكر. حتى لو كان اتهام ماركس بالانزلاق الى موقع الفكر الاستشراقي صحيحاً وهو ليس بصحيح. فمن الخطأ العادح تصدير هذه المقولة العقلانية ماذا يعني هذا التصير؟ وأي آثار تتردد عنه؟ انه يعني، ببساطة، ان العقل واحد في العرب، وانه العقل لمسطر هذا ما رأيناه سابقاً في مبدأ سيادة الفكر القومي. لكن هذا يستدعي طرح سؤال هو التالي ما هو اساس وحدانية هذا العقل؟ لو ما هو الاطار الذي تتحدد فيه هذه الوجدانية؟ دلت ان الأمكنة تختلف من فرد الى آخر في وحدة سماتها الى فكر الأمة السائد. هذا ما يبيانه المؤلف في كتابه، في مثال الفكر الاستشراقي الذي هو علم واحد في بيته الاساسية، برغم اختلاف التفاصيل منه والأكوان، بين مستشرق وآخر. فوحدانية هذا الفكر لا تظهر لدنيا، ولا تتحدد في ذاتها، الا في اطار العلاقة التي تربط هذا الفكر بما هو، بالنسبة اليه، الآخر، أي الشرق. هكذا يتصرف الفكر ذاته، في سياحه التي هي نفسها وحدانية، من حيث هو فكر الأمة. يتعرف ذاته في علاقته بالآخر، وفي منه الآخر الذي هو مغرب، الشرق.

هل أصب صاحب الاستشراق، في بطله الفكر الاستشراقي، من ثباته الشرق والغرب التي يقيمها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات والآخر؟ ما يطه أملت منها، بل لقد جاء، بالعكس، بقده الاستشراق محكوماً بها، وعدم حل برية الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتمى مطلب تلك الثنائية، فأكدتها، فصار فيها الشرق هو الذات، والغرب هو الآخر. هذا ما يعني. لنا سبب الإحباط الشديد للمؤلف بأعمال حناك بيرك وبمجموعه، فشائبه اندبات والآخر هي، بالوسط، التي تحكم هذا المنهج ليس بقدر هذا النقد الذي يستعيد منطق الفكر الاستشراقي نفسه، في تحديد العلاقة بين العرب والشرق كعلاقة ذات بالآخر. سواء أكان الاستشراق واقعاً عن ذاتيه، أو مقولياً على قاعدته، فان المنطق منه واحد لا يتغير (راجع مقالة صادق جلال العظم المهمة، بعنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، في العدد الثالث

من مجلة والحياة الحديثة شباط ١٩٨٩ يستلني ان اتخي مع الكاتب في نقاط كثيرة من مقالته) انه  
 مطلق هذه العلاقة وما ظهر ان العلاقة الاميرالية بين المغرب الرأسمالي وليس العرب بسطقتهم  
 ومجتمعات ما قبل الرأسمالية في الشرق وليس الشرق بالمطلق يمكن لها ان تختزل في هذه العلاقة الثنائية  
 الداتية بين الدات والآحر. انها اكثر تعقيداً بكثير، بل انها عبر هذه لنمناً وليست هذه الكلمة عملاً صالحاً  
 لتحليلها. لذا يمكن القول ان مطلق الفكر الذي التاريخي هو، وحده، المنبع بالادوات النظرية المفردة  
 على تحليلها في تطورها التاريخي، أي في ماضيها وحاضرها ومستورها. لكن حين يطلن بعد الاستشراق  
 من موقع الاستشراق نفسه، ومن قاعدته النظرية او بالاحرى الايديولوجية، يرى في الفكر الذي  
 التاريخي فكراً لا يختلف، في الجوهر، عن الفكر البرجوازي للسيطر، بل يرى فيه مثيلاً له، من حيث ان  
 الجوهر منها واحد، هو هو الفكر الغربي، بمجرد النقد حيث من فهم تلك العلاقة الاسريالية، ويحصر،  
 ثانياً، من فهم جوهر الاختلاف بين هذين الفكرين، ومن فهم علاقة التناقض الطبقي بينهما. هذا ما قلناه  
 المؤلف الى تفسير ما ظنه انشاقاً في الفكر الماركسي الى مواقع الفكر الاشتراكي، وبالتالي، الى مواقع  
 الفكر البرجوازي المسيطر، برد هذا الانشاق المزعم الى طفولة الطفولية التاريخية، فعاب عنه ان هذه  
 الطفولية التي هي المادية التاريخية نفسها، هي ما يميز الفكر الماركسي، في جسيده النظري الثوري، من  
 الفكر البرجوازي، بخصه الطغي، الذي يعني، بالصبط، عقلانية الترويج وطابعها الذي، ويحدد  
 مصلحة في هي وجود الفواتير الموصوعة التي تحكم حركة السرح، لا سيما في ضرورة قهراتها القهوية  
 وجهاءها الثورية. مصيره هذا الذي يلقي علاقة الاختلاف، فالنقص، فالصراع بين هذين الفكرين  
 الطينيين القيصيين، لا يصل المؤلف الى تعيب جديد الفكر الماركسي وحسب، بل الى إدانة هذا الجديد  
 العلمي بأنه الغربي، كخصه الطغي، سواء بسواء، فهو، مثله، الآخر، بالنسبة الى الشرقي الذي هو  
 الدات، فتبدو الاداة هذه كأنها من موقع الشرق كدات، بينما هي، من موقعها هذا عنه، إدانة لطيف  
 الفكر البرجوازي للسيطر، ومن موقع هذا الفكر، في ثنائية الدات والآحر التي هو صاحبها. هكذا  
 يحسّن المؤلف، في خضم الاستشراق، من موقع الاستشراق، موضوع خضم، ليصل الى ما هو فيه أعني في  
 هذا الخضم موضوع نقد نفسه الذي هو هذا الفكر الماركسي، لا في موقعه من الشرق وحده، بل في  
 جوهره النظري، أي في اسسه كظرفية علمية للترويج نقد الموقف من الشرق هو طريق الوصول الى نقد  
 هذه النظرية، لا بحسب فرائد النقد المألوفة بهذا يتطلب من المؤلف تأليف كتاب آخر غير كتاب  
 «الاستشراق»، قد لا يكون نقد الفكر الماركسي فيه الفاعلية نفسها التي له في هذا الكتاب، بل بحسب  
 اسلوب من الثورية والمادية الايديولوجية يمكن ان يحلوه في الفيلس التالي، (والفيلس، كما هو معلوم، هو  
 لفظ التكبير في لفظ الشكلي):

- ١ - موقف كل فكر غربي من الشرق، بحسب مبدأ سيطرة فكر الأمنة وطبقته على كل فكر فرد.
- موقف فكر اشتراكي لا يمكن للشرق ان يقبل به، لأنه لا يتعرف فيه عنه
- ٢ - ولما كان فكر ماركس فكراً غربياً،

٣- إذن، فإن فكر ماركس فكر اشتراقي لا يمكن لشرق أن يقل به، لأنه لا يتعرف فيه معه.

مريد من التوضيح بقول أن خلاصة في هذا القياس لا تقتصر على موقف ماركس من آسيا بعامة،  
واحد بعامة، بل إن الاستعمار الأمكليري، بل هي صالحة في كل زمان ومكان، ونصح على الفكر  
لماركسي في كامل بناءه النظري أنها، بالضبط صالحة في يومنا الحاضر، وفي مرحلة التاريخية الراهنة من  
احترام الصراع الطبقي، في شتى مجالاته وأشكاله، بين قوى الثورة والثورة هذه في عصر الذي هو  
عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، هي هي الثورة الاشتراكية، وفكرها النظري هو هو الفكر  
الماركسي- وبين القوى المصنعة بثورة، من الصعيد العالمي، ويتجسد في عالمنا العربي، وفي بلدان  
حركات التحرر الوطني. فالصلاح الأيديولوجي الأساسي الذي نستخدمه القوي المصنعة للثورة في  
هجومها لمصاد على المواقع المهيمنة التي راح يحدتها، في الأفق التاريخي المستراتيجي، هذا الفكر  
الثوري، لا سيما في بلداننا هذه، هو إظهار هذا الفكر، على قاعدة ثنائية الذات والآخر، أو الشرق  
والغرب، كأنه هو هو الفكر البرجوازي الإمبريالي، من حيث هو، كتنقيص الطبقي هذا، فكر غربي.  
ولما كان ما يصح على العرب من فكر لا يصح إلا عليه وحده، دون الشرق، ولما كان العرب هو الآخر،  
فإن هذا الفكر، فكره، في وجهه المتقابلين، الماركسي والبرجوازي، لا يصح إلا عليه إنما الشرق، فلا  
يصح عليه إلا فكر هو فكره، من حيث هو فكر الذات لا فكر الآخر. لذا، يكفي أن تثبت، بتأويل معين  
للفكر الماركسي، في نص واحد من مصادره، أن هذا الفكر غربي، حتى يكتمل لك البرهان على دحضه  
بالجملة. دون الدخول في تفاصيله، أو في مصادره، من حيث هو فكر لا يصح للشرق، لأنه فكر  
الآخر. يكفي أن تسبدل عبارة «الشرق» الشائعة من القرن التاسع عشر، بعبارة «العالم الثالث»  
الشائعة في القرن العشرين، حتى يكتمل لك البرهان، بجملة عارضة خاطفة واحدة، على أن ما يصح من  
قول على علاقة الشرق بالعرب في القرن التاسع عشر، يصح عليها أيضا في القرن العشرين وبهاياته  
إذن، لا تعبر شيء من واقع العلاقة، في ماضيها الاشتراكي، بين الفكر الماركسي وبلدان الشرق، أو في  
حاضرها الراهن، بين هذا الفكر نفسه وبلدان «العالم الثالث»، أي بعبارة أوضح، بلدان حركات التحرر  
الوطني. فالفكر هذا واحد في هذه العلاقة، لأنه فكر غربي، والعلاقة بين الشرق والغرب واحدة في  
ماضيها الذي يعود به انوار سجد حتى إلى أيام اليونان والفرس، وفي حاضرها، لم تعبر بينها لأنها  
علاقة ذات بآخر. هكذا يفهم الحكم على الفكر الماركسي في تأويله السعدي، من «حرر إلى الكل، من  
الفكر في نص واحد إلى الفكر بكامله، من موقف محدد من قضية محددة إلى البناء النظري برمته، ويصير  
أيضا، هكذا، من الماضي إلى الحاضر، في تماثل الآتي معاً من خارج التاريخ بهذه الفقرة، بطلب  
الماضي حاضراً، فيصير الحاضر هذا، لا الماضي، موضوع النقد في التأويل السعدي للنص الماركسي،  
أي في نقد صاحب «الاشتراكية» لفكر الماركسي

دليلاً على هذا هو تلك الجملة العارضة الخاطفة الواحدة، التي تؤكد صحة ما نقول في كل موضوع  
النقد في نقد ذلك النص الماركسي الوحيد في كتاب انوار سجد، ليس موقف ماركس من علاقة انكلترا



باخذ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل هو، بالقيط، الفكر الماركسي، من حيث هو فكر الانتقال التدريجي الثوري من الرأسمالية الى الاشتراكية، في علاقته ببلدان حركات التحرر الوطني الشارة، في نهايات القرن العشرين، في عملية هذا الانتقال أما الجملة، فهي التي يكلم فيها المؤلف، في نهاية كتابه، على . . . المفكرين الحداثيين (في عالمنا العربي م ع) الذين احدثوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس السلطة الى العالم الثالث، كما ناقشنا في مكان سابق من هذا الكتاب (ص ٣٢٢) ما يستوجب في هذه الخدمة ليس، بالضرورة، الحكم التقييمي للمؤلف على المفكرين الحداثيين في عالمنا العربي وعلاقتهم بالفكر الماركسي، ولا حتى على نعمت نظرة ماركس الى «العالم الثالث» بالسلطة ما يستوجب هنا، في سياق تحليلنا السابق، أمران الأول هو عبارة «العالم الثالث» التي يستدل بها المؤلف عبارة الشرق . والثاني هو قوله انه ناقش، في مكان سابق من كتابه، نظرة ماركس الى «العالم الثالث» بالعبارة الأولى، بفكر المؤلف من الماضي الى حاضرها الراهن، كما سبق القول، وينقل موضوع البحث من الحد الى عالمنا العربي . فيؤكد لنا صحة ما ذهب اليه في نقد منه، من ضرورة وضع النقد والمص عدين معاً في اطارهما العملي الذي هو اطار الصراع الايديولوجي الدائر في مرحلتنا التدرجية المراهقة بين الفكر الثوري وبين نهات الفكر البرحاري المسيطر في اشكال شتى من الفكر . منها، بالقيط، هذا الشكل الذي راجع في السنوات الاخيرة في عالمنا العربي، في كتابات عديدة موزعة، والذي يستند الى ثالثة الشرق والعرب، او الدات والآخر، في وهم دحض الفكر الماركسي .

أما العبارة الثانية، فيوهم المؤلف الفارسي بأنه قد قام، بالفعل، بتقد علاقة النظرية للماركسية ببلدان حركات التحرر الوطني، وذلك في تأويله الخاص جداً لذلك النص الماركسي حول الهند . فالتأويل هذا هو، قد، هذه عبارة الخد انه، بتعبير آخر، يوهم الفارسي بأنه قام بنقاش لم يتم به فعلاً، فكان على الفارسي ان يتقبل نتائج هذا النقاش الوهمي وخلاصاته كدعوات، او مسلمات، هي مسلمات النقاش الذي لم يتم هكذا يقوم التأويل بوظيفة الايديولوجية في الصراع الايديولوجي الراهن حول موقع النظرية الماركسية من حركة التحرر الوطني ودورها فيها، من حيث هي نظرية هذه الحركة او من حيث هي نطرح، في سيرورتها الثورية معها التي هي سرورة تكوينها، الى ان نكون وان نصير نظرية هذه الحركة : انه يحدد لهذا النقاش الممكن مسطقاته، علمي ضرورته، ما دامت المسطقات هي هي النتائج والخلاصات لنا، وحسب النظر في كتاب «الاشتراكية»، لا سيما في ما يخصه من نقد للفكر الماركسي، من موقع حاصر الصراع الايديولوجي وموضوعه الراهن، لاس موقع الماضي . فالنقاش فيه لا يدور حول معرفة ما قاله ماركس، دلت يوم، في الحد او في الشرق، وحول ما اذا كان هذا القول صحيحاً او غير صحيح . النقاش لا يدور في مجال اكتفائي، لو في مجال التقبي في بعض متخفة انه يدور حول علمية النظرية للماركسية وفيرتها على التكوين، في قدرتها معها على التمر . قد لا تكون هذه النظرية فائدة على هذين الوجهين المترابطين في سرورة انتاجها العلمي التي هي هي، ان جاز التعبير، سرورة إعادة انتاجها التوسعة . وقد تكون فائدة على ذلك فالنقاش في هذا فذلك، كالتفكير في سرورة اي نظرية علمية، او أي نظرية تدعي العلمية لنفسها، في شتى مجالات المعرفة، هو، في نهاية التحليل، لغيرها العملية على

معانقة الواقع للناس في تعقله، وحل معرفته. أما رفض النظرية لمجرد كونها غريبة، فهو رفض لعلمية المعرفة، يتعاد إليه من يزلزله فكره إلى مواقع الفكر الاستشراقي.

يعود إلى ما كنا فيه من حلول لتجديد عقل الفكر الذي يحكم فكر المؤلف في كتابه «الاستشراق»، ضرورة له هذا النص:

«لكن كون ماركس ما يزال قائماً على الشعور بالمشاركة، حل التلبس العاطفي بتأثير المفردة ولو إلى درجة بسيطة، يعني بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنصير المفصلات ونطقي، قبل أن يحرر إلى عونه بوصفه مصدراً للحكمة لها يتعلق بالشرق. ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية مدججة، (أي سابقة على الجمعية م ع)، مدوسمة في آسده يعثر عليها ويستلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه ولكنها من أجل أن يطلع عليها فور مواجهته لرقب أشد صلابه كسر في المبررات اللغوية التي وجد نفسه مبرراً على استعمالها وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف، أولاً، العاطف، ثم قام بمطاردته وطرده، وقد رافق ذلك تجديد متأق مصقول، فال هؤلاء الناس لا يقاسون لهم شرفيون، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لمح الاتصال حين واجه التعديلات الراسخة التي يتأها علم الاستشراق، مدهماً بمرات الخيرات، الشرقي (ع م الديوان) فليس كان يقتصر على أنه ملائم له وانحلت مفردات الشعور إذا أذهت لعمل شرطة المعجبة النابعة من علم الاستشراق، بل من في الاستشراق أيضاً. ورحرح عن حوصمها تحرية بها على تجديد خاموسي. ومن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره عن المخرج عائداً إلى عونه، لهذا هناك في شرقه المشرق الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس إلى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاحتجاجية. لكن بدا، إلى حد ما أيضاً، أنه كان في متاوله لحد صخيم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابه داخلية ودفعها إلى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق ( )، وباستخدامات ماركس مثلاً على الكيفية التي تتحل بها، أولاً، ثم تصادر وتغصب، الترامات انسانية لا استشرابية من قبل التضمينات الاستشراقية، فالتناجد انصنا مضطرب إلى التأمل في عملية التمييز والتفوية المعجبة والقرساتية التي يعصف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تزدي، في أي لحظة بالثت فيها الشرق، إلى أن نطرح نفسها عليك آلية صلبة من التعديلات المفردة أبداً، الكافية إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي لتلك سر بانية ملائمة لتأقنتك؟ وما دام علينا كذلك أن يظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبدا على نامة) تاركة أثرها على تجارب انسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فاد علينا أيضاً أن نطهر أن دعيت هذه التجارب وأي أشكال المحدث حين كانت ما تزال قائمة وقيل تلاشيها.

( ) وهذه الجارث هي، في جوهرها، استمرار لحدث التي وصفت حدوثها لدى سلسي ورنهان لكن، فيما يمثل هذان الباحثان اشتراطاً كتيبياً صرفاً، إذ إن أياً منهما لم يذع استلاك أية حيرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه. فإن ثمة تراثاً آخر ادعى لنفسه الشرعية المستمدة من حيلة تفرص نفسها بقوة عميقة، هي حيلة الألفه في الشرق، والاتصال الوحدوي الفعلي به ( ) وبهذه الطريقة، فإن الأمانة في الشرق، والتميزات البحثية لهذه الأقامة، تنصب في التراث الكتيب للمواقف الضمنية التي عهدتها لدى ريسان وسلسي وتشكل التهربات، معاً، مكتبة ضمنية ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتردد عليها أو يتجنبها. ( )

وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نرصدها هو تحويل أكثر صراحة بما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق إلى نظريات اشتراكية وسيية (ص ١٧٢-١٧٣)

من مصدر من العاري، هي تمت هذا العصر الطويل مكانه، ضرورة البحث تفصي. بحث هذا بطون النص؟ ما هي المصبة التي يتابع؟ انه يحاول ان يجد تفسيراً نظرياً لما رأى فيه ونوعاً لفكر ماركس في سية الفكر الاشتراكي. لم يكن هذا الوقوع أمراً عازماً طارئاً لو كان كذلك لأنكس لم يصر بهو على حدثية عارضة لا سال من داء النظري للفكر اندوكسي لكنه ليس كذلك بل هو محكوم بمسار لضرورة رد واجب يجد تفسير نظري له العلاقة عضوية بين ضرورته، وبين تفسيره هذا، ضرورية ليست، في الحقيقة، سوى ضروره النظرية التي به يجري تفسيره في النص السعدي ما هي هذه النظرية؟ ما هو الفكر الذي تنصبه؟ انها نظرية العلاقة بين العقل العرفي وبين اللغة اللزسية ترسيب التي هي لغة حمية، تولد جميع عقل العرف، في هذه العلاقة وهو، في المثال، عقل ماركس، في علاقات سببية ومع من لم يكن لا ثالث لها إنما ان يتصور لمرده، فيسكي كمفعل. في المشاعر، المواطن، الخواص، ويكون بهذا وحده طائراً على الاتصال، في اسيا، برؤية سابقة على كل حمية هي، بالصسط، فردية وهويات وحدوية شريفة، وإنما ان يتصور للعقل، أي قل للشمرة العملية الظلمية، فسكي حيث فردية، وسكي، بنشعائهم، تلك الفردية السابعة على الخمسة، فتلعب فيه المشاعر، المواطن، الخواص، ونقوم به وبين اسيا، موضوع معرفته، عائقاً معرفياً يحميه من الاتصال بها، مجمع، بالتالي، في لغة تمثل حدها هي هي اللغة الخمسية، أي لغة الفكر الاشتراكي في سيتها الرسمية

يدكرنا هذا التصح هيكل الفكر العرويدي في مفارته السية الضمنية، لا لأن المفردات التي يعتمدا لتوارد سعدي في هذا النص يستعبرها من علوم اللغة العرويدية وحسب، (كترتيب والترتبة والادمان والظفر ونظائره، واحصائه الفح )، بل لأن مفهومه للعقل، من حيث هو العقل الخمسي، يمثل في سته نظري موقع ما هو في Sima في الهيكل النظري العرويدي، ويمثل العقل الفردي في الأول موقع الأما في الثاني، سيما تمثل المشاعر، المواطن، الخواص موقع هذا وهذا. هكذا يقع العقل الفردي في صراع بين الاستسلام لقمع العقل الذي له، ضرورة النظرية، طابع حمي هو هو طابعه الفصمي، وبين الرعة في تحرره به. بعدد ضرورة النظرية ايها، طابع فردي هو طابع الحرر، لا من عقل فصي مسيطر

سيطرة الطبقة المسيطرة، أي مثالي، من عقل هذه الطبقة، بل من العقل، بما هو العقل بالمطلق، في تمثل للعقل المسيطر به، هو الذي يظهر فيه هذا العقل ككأنه العقل بالمنطلق. يتجسّد من هذا من نظاماً ما من المعرفة كالاستشراق مثلاً، بما هو نظام معرفة بالشرق، أو كغيره قلنا في تلك المفردات، حاكماً في هذه الجمعي، قلنا في وجوده المؤسسي، لا يمكن إلا أن يمارس على العقل المبردي رقابة صارمة هي رقابة كل نظام، بما هو نظام، على أي واحد من خارج النظام. قلنا أن يحسب له الواحد هذا، فيدخل في نظام المعرفة وفي ملكوت سلطتها، وما أن ينفرد عليه، فتطرد المعرفة، ويطرده العقل، فيبقى شريفاً، هامشياً، بلا سلطان.

يصح هذا على علم الاستشراق كما يصح على غيره، يصح على كل نظام معرفي. يجيء الواحد بعده، وجدده فردي من خارج العقل، أو من سابق عليه، فالعقل جمعي بضرورة العقل به ولا جديد لعقل كهذا الذي هو كالمعدن، يحلّ فيها كل جديد إلى قديمه، بحسب منطق التمثل واللامنة. يجيء الواحد إلى المعرفة بالمعرفة نظام ومؤسسة وسلطة بجديده هو، ما قبل المعرفة، ما خلاص من المشاعر الشخصية والمواقف الإنسانية التي لم تنظم بعد في معرفة، فيصطدم هذا الجديده بسلطة المعرفة القائمة بنظامها ومؤسستها، فتعرض عليه شروطها القانونية الادعائ لها. فإن أصرّ على التحول إلى معرفة نظامية، أي عقلية، كان له، حكماً، ثوب اللغة الرسمية الذي فيه يلعب كجديده. فإن رفض الادعاء، رفضه المعرفة العظمى. إن ذلك لا يبقى له سوى التشر، أو طغيات التحيل والتحويل بحسبها، سيّداً في لغة الحدس، إلّا في الخلق، مستويّاً فوق العلم وحيد العقل، له الصورة، وللعقل المجهول (النفاري) ترك حرية الاسترسال في استخلاص ما يربط من سابق على مثل هذا المطلق من الفكر الذي يفرد، في خط مستقيم، إلى تينته، الذي من أحفاده واحد يعرفه جيداً لادواره سعيد. أنه ميشيل هوكر. ويمكن (بالتمسح) فإذا كان الواحد ذلك هو ما ركس، فإن جديده، عند صاحب الاستشراق، ليس سوى الجمع من الأعمال (أو التراكمات النسبية لا استشرافية، أو مشاعر شخصية تجاه الشرق)، لا يفرى على مواجهة والتجديدهات الراسخة التي ساء علم الاستشراق. الجديده هذا واقع بين أحد أمرين إما أن يضلّ ومفردات التشر، لغة تفرد، أو يطنّ بها، فيبقى جديداً، من خارج لغة العقل، بل من خارج لغة المعرفة، وإنّما أن يستغل إلى هذه اللغة، فيكون عليه حيث لا يدعى، بضرورة هذه الطريقة الكلمة في الحس السعدي، والعمل طريقة الجمعية اللغة من علم الاستشراق، الذي هو عمل لنحوه له وال تقريرات استشراقية رسمية، أي إلى معرفة أو شكل منها يحرط، حكماً، في بناء اللغة الرسمية للعقل الجمعي السائد، في تلازم تام معه. قلت أن الجديده هذا جرم، مكرّر، جديد القلب لا العقل، في انتقاله إلى لغة العقل أو المعرفة، يخضع لرقابة صارمة هي رقابة «المفردات المنطوية التي وجد نفسه عبرها على استحقاقها» والمفردات هذه هي، بالجديده، مفردات العقل الاستشراقي، ولا مفردات للعقل غيرها. فكل ما عدّها ليس سوى «مفردات التشر» التي، أن وجدت في لغة لها، فلتحتها ليست لغة للمعرفة أو المعرفة لا توجد إلا رسمية، وفداء لها السلطة وحدها، بل لغة ما قبل المعرفة، أو ما عرفها، أو ما تحتها: شيء آخر لا للعقل، بل للخيال.

هكذا يدخل الحديد في سيرة تحويله للعربي الى بلهيه، ينتقله من مفردات الشعور الى مفردات العقل، ومن وضعه ما قبل المعرفة الى وضعه في المعرفة حيثي وجوده، كحديد، في وجود القائم، في وجود العقل الجسمي الذي لا عقل غيره. وتترشح، بقدره هذه النظرية الكاسية في النص السعدي، «عن موضوعه تجريه معالجة تحديد قاموسي»، لاستخدام كلمة «تجربة» هنا دلالة بالغة سراها لاحفظ ويجد ماركس وان شيئاً ما يجره على المخرج عائداً الى هوته وما هذا الشيء سوى بلث النظرية نفسها التي نحن في صدد بقدها وتصلح ونعصب الترامات اساية لا استشرافية من قبل التعميمات الاستشرافية، «جاءه وتجربة» في لحمله السابقة، كميله والترامات اساية في هذه الجملة، لها الدلالة ايها ويجد كل حديد في حقل الثقافة شيء بذلك «اللمح من الاعمال»، في توفه الى الوجود في لغة المعرفة، «مكتب صلبة صحبه ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، ان ينمرد عليها او يتجسها»

في هذا النص الطويل الذي انطما من كتاب «الاستشراف»، وحاولنا ايها ان نوجز للقارىء مفاصله الاساسية، يقوم المؤلف، فيما هو بعد ماركس وموهف فكره من الشرق، بتحليل عملية يصعب بأنها بالغة التعقيد، هي وعملية التحرير والتفوية للمجعية والمؤسسية التي يتصف بها الاستشراف. لكن الاستشراف في هذه العملية وتحليلها ليس سوى مثال يمكن تعميمه على ميادين اخرى من المعارف والعلوم، في بعمامه، على كل معرفة مسبة قائمة، في سلطتها الرسمية، بجهاز صارم صلب من المفردات المعوية، في من للمعالم النظرية «النظرية التي يعتمد عليها المؤلف في تحليل هذه العملية، والتي لا يجمي، في مقدمة كتبه (مثلاً من ٤٩ و ٥٦)، انه يسميها من ميشيل فوكو، تطمح الى العمومية، ان لم نقل الى الكونية» بها، إذن، موضوع النقد في نقد الفكر السعدي، لأنها هي التي تحكم هذا الفكر، لا في بقده ماركس وحسب، بل في بقده الاستشراف ايها

ربما كان الأولى بالتد ان يجانه هذه النظرية ومضمونها الصمعي، في اشارها في اعمال فوكو نفسه، بدلاً من ان يأتبها النقد مواربة، من خلال النص السعدي. نقول ربما، ونصر على ان من الأفضل لنا وحفل الصراع الايديولوجي الذي يشترك فيه فكرنا في العالم العربي، ان يجي نقد هذه النظرية في نقد آثارها المعربة التي منها ذلك التأويل السعدي لفكر الماركسي ولوحه من الشرق أولاً، ولوقعه من الواقع التنريجي الراش للداد حركات التحرر الوطني، أولاً وأخيراً. فالاستشراف الذي ينفذه ادوارد سعيد في بقده الفكر الماركسي كفكر استشرافي ولا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية الفكرية الحديثة، بل انه هو هذا البعد (الأكيد من المؤلف) انه، بتصير آخر، حاضر في هذه الثقافة، من حيث هو قوامها. فقد تلك النظرية بكتسب، إذن، «فاعية أكبر بقدها في انتشارها في كتابات تعالج قضايا فكرية يصحور حوها الصراع الايديولوجي في عالم العربي»

نعود الى ما ابتدأنا به فنقول ان تلك العملية التي يقوم بتحليلها ادوارد سعيد هي، في طابعها العام، عملية تحويل وتجارب انسانية شحصية الى لغة معرفية رسمية هي لغة العقل الجسمي التي لولا تحويلها اليها، «بمعالجة تحديد قاموسي»، لو دلالة صلبة من التحديدات الفاعلة أبداً، المكثفة اطلاقاً، لكنت



أعني تلك الجازبية «مناقضة» في هذه العملية من التحويل التي بها يمكن إدوارد سعيد ضرورة إنتاج المعرفة، ثمة أدنى تناقض بين طرفين اثنين يحصر بينهما العلاقة بين صاحب هذه الضرورة، هي التجربة الشخصية ولها عند المؤلف أسماء أخرى، كالشعور، العاطفة، الحس، الالتزام الإنساني الخ واللمعة الرسمية، أو تحول العمل الجمعي (بمصل عبارته «القول» وأحياناً عبارة «اللمعة» على عبارة «الإنشاء» التي بها يغفل ناقل كتاب «الاستغراق» عن العربية، كمال أبو ديب، العبارة العربية Discours)، التناقض بين هذين الطرفين هو، دوماً، تناقض بين الفرد، أو الفردي، وبين الجمع، أو الجمعي، وهو يظل تناقض بين الحدس الخسبي وبين العقل المنطقي (ووجه من التناقض بين العلب وبين العقل)، من ما هو العموي وبين العموي، أو بين ما قبل القول وبين القول أي بكلمة، بين ما قبل المعرفة وبين المعرفة، إنه التناقض بين مادة أولى، أو مادة خام، تنصّب جديداً من المعرفة معياراً للمعرفة المؤسسية القائمة، وبين هذه المعرفة بنسبته. منطلق هذا التناقض بقضي ضرورة تحويل للطرف الأول (مادة الخام)، منحواله ينقل هذا الطرف من وجوده الحدسي أو الخسبي ما قبل العموي، أو ما قبل القول، إلى وجوده العموي المعرفي، فيكون له، بهذا الاتصال وحده، وجود معرفي، أي وجود في المعرفة، أو كمعرفة. ذلك أن عملية التحويل هذه ضرورية في سيرورة إنتاج المعرفة، بمعنى أنها ملازمة لها، أو قل أن سيرورة هذا الانتاج بقضيها بالتحولية أدنى ليست في معرفة هل أن هذه العملية من التحويل ضرورية أم غير ضرورية، القضية هي في معرفة كيف تتم هذه العملية

أما في النظرية الكلمة في النص السعيد، فهذه العملية تتم بأدوات تحويلية هي المفردات العموية الخاصة بلغة المعرفة الرسمية. فاللمعة هذه وحدها تمتد تلك الأدوات، لأنها وحدها البقية في قول جمعي يحدد لكل معرفة طابعها المؤسسي، من حيث هو حفل وجود المعرفة. هذا يعني أن الواحد إلى المعرفة، وهو الفردي بجذبه الحدسي، يجد المعرفة قائمة كمؤسسة لمعوية برغمه على الدخول فيها وعلى استخدام مفرداتها ومعانيها، أن هو أراد أن يصل إلى مرتبة القول في المعرفة، فلا معرفه إلا في القول، والقول هذا، حمي، بضرورة تلك النظرية، أي مؤسسي، لا يحمل معرفة من خارجه، ولا يشمل قولاً بقبضاً. إنه يطرد بنفسه خارج القون وخارج المعرفة. لذا، حين يأتي الحدس إلى القول في القول الجمعي، أي في مفردات اللغة الرسمية المؤسسية، وهو الفردي التناقص له وها، فإنه يحضّر لعملية تحويل هي عملية تحويله إلى معرفة قولية، أي عقلية، بها يقلب بقبضه، فيصير معياراً سابقاً لما كان قبل المعرفة، بعيداً عن كان، في السابق قبل تحويله المعرفي، مناقضاً للمعرفة المؤسسية. هكذا يجد التناقص الأول القائم، قبل هذه العملية من التحويل المعرفي، بين حدس معرفي يتنصّب جديداً من المعرفة، وبين المعرفة الرسمية، حقه في تناقض آخر هو الذي تتجسّد عملية التحويل هذه، وهو القائم، بمعلها، بين هذا الحديس من المعرفة، الكامن في الحدس الفردي قبل تحويله المعرفي، وبينه بعد تحويله المعرفي هذا الذي لم يعد جديداً المعرفة جديداً، ثانياً متحرراً على مؤسسة المعرفة واللمعة، من تم ترويضه بلغة المعرفة المؤسسية التي أحرر على استخدام مفرداتها، لاحتواء منه على الوجود في شكل عقلي هو الشكل القول (أي العدمي)، فلدن لها، ودخل في المؤسسة كمعبر من عاصرها، أو كبرع في أنها، اسهام منه في تعميم منطقتها

ونشرها وتشملها صحيح ادن ما يقوله اوتارد سميد، في هذا المجال، شارباً وحباً من هذه النظرية المعرفة التي يعمدها في نقد الاستشراق ونقد الفكر الماركسي، في قوله، في مقدمة كتابه "ان صلب ما لربد قوله هو ان يؤسسا ان نفهم فيها أفضل الالحاح والثانة القائمين في الاظمة السلطوية المتبعة كالنظام حين يدرك ان ضوابطها الداخلية الملبدة للكتات والمفكرين كانت متبعة، لا كابحة بصورة خالصة، (ص ٤٨-٤٩) صحيح هذا في شرح تلك النظرية، ومن موقع فهمها العمل بالضوابط الداخلية مثل هذه الاظمة التي يجري عليها الكلام هنا، كالنظام، في مفهومها الماركوي، وبالتالي، السحلي، او كمثل تلك المؤسسات التي منها المعرفة الرسمية، ليست ككابحة بصورة خالصة، والا تعطل انتاج كل معرفة بل هي متبعة في تفسيده الفكر الذي يصحح ما في تلك العملية من التحويل المعرفي، أي في سيروية انتاج المعرفة لكنها وهذا هو الأهم يستنتج العديد من المعرفة، اولى بية اخرى من المعرفة ماقصة لية المعرفة الرسمية بل هي، بالمعكس، متبعة لمعارف متلائمة مع بية هذه المعرفة المؤسسية وآلية ذلك التحويل المعرفي للمفكرين الفردي، او للتحرك الاساية الشخصية هي التي تؤمن هذا التلازم الضروري، ان لم نقل الخمي في هذه النظرية، بين المعارف المتبعة وبين المعرفة المؤسسية، وهي التي تؤكد فيها سلطة هذه المعرفة التي لا معرفة خارجها. لو قل ان فيها تمارس هذه المعرفة سلطتها كاملة، في سيروية انتاج للمعرفة هي في الحقيقة سيروية اعاد انتاجها كمؤسسة لكن حركة اعاد هذا الانتاج يست حركة تكرارية بقدر ما هي حركة اعاد انتاج متوسعة، بفعل اليه تحويل المعرفي نفسها بمعرفة، في هذه النظرية، ادن سلطة هي سلطة النعمة او القون، في سيروية لئمة او القون مؤسسية فائدة دوماً واعلاقاً على تحويل مادة احدث المعرفي (لوماد الشعور، أي معطى التجربة الشخصية الحتم، السابقة على المعرفة في وجودها المعرفي المؤسسي) الى مادة معرفية محكومة، في وجودها المعرفي نفسه، بضرورة وجودها المعرفي او القولي، في بية العقل الخمي تستند المعرفة، بتفسير اخر، سلطتها من وجودها المؤسسي، هذا الذي يعاد انتاجه في اعاد انتاجها المتوسعة، في عممية ذلك التحويل المعرفي هذه العملية تتحدد المعرفة كمؤسسة، وتمارس فيها سلطتها

هكذا، بفعل هذه النظرية التي تحكمه مطلق فكرة، وبفعل هذا المهم منها لسيروية انتاج المعرفة، يصل المؤلف الى استنتاج غريب هو استحالة ان يكون انتاج معرفة جديدة امراً محكماً قالية التحويل المعرفي التي جاء بكرة المؤلف سيروية ساح المعرفة، هي التي تفصي بضرورة هذه الاستحالة ثم ان حديد المعرفة الكامن في المجلس الفردي، ما ان يسجل، بنية المعرفة المؤسسية، لغة او فعلاً، حتى يعصب نقضه، فتعقد المعرفة حديدتها في ممارسة سلطتها المعنوية عليه. كان بية وبين العقل ساداً مصفاً فاما ان يبنى، ضد العقل، جديداً من المعرفة خارج كل بناء، فبمحرك وجود مؤسسي بمعرفة، ولما ان يحقق في لغة المعرفة، فبأسس (من مؤسسية) ويظهر، لا لغة حديد المعرفة احدثي سوى لغة الشعر. فلهذا العقل تحول دون وجوده بناء، كان وجوده يهذب هدماً بعقل ونعته، وبما لكل نظام ومؤسسة

ليس عربياً، والحالة هذه، ان يلتقي السبوية الثقافية التي غير الفكر الماركوي، بالمعدية

البشرية، على أرض نظرية واحدة تتفاعل فيها المرحان، كأن الواحدة منهما الروح، والأخرى العفاء، هذه تستلزم تلك، والعكس بالعكس، تتصالح الأمبريقية العقلانية مع العلمية المعادية للعقل، في تأكيد وحدانية العقل، وبالتالي في رفض العقل الثوري، يقصر العقل المسيطر، في هذا الانقضاء، وفي هذه المصالحة، يمس مآرق الفكر البري العام في منطق الفكر السحدي، ويكس بعضها، بالتحديد، في حجره المطلق من تفسير الحديد المبري، أي من تفسير الممرات الثورية، أو المجهات السيوية في الانتقال من طبقة إلى أخرى من طبقات المعرفة. لا شك في أن بيوتها فوكر الضاعمة تقرر بوجود هذه الطبقات المعرفية وماحلامها بل إنها است على قاعدة فوكتها لكن الإقرار بوجود هذا الاختلاف عنه يضع النظرية في صموية داخلية، من حيث هو يؤكد قدرة جديد المعرفة، ليس على اقتحام حقلها القائم (المؤمسي) وحسب، بل على تغيير هذا الحقل، اسباباً، أي في شروط تاريخية معرفية لا مجال للمحوص في بحثها الآن. وعلى إجماع حقل آخر، لونية أخرى من المعرفة، مناقضة للبية القائمة، ومن حيث هو بعضها يسلط الضوء على انتقال هذه النظرية الأدوات المعرفية أو المصهوية القائمة على تفسير وجود هذا الحديد من المعرفة، لا في لغة الشعر والتجليل، أو شكله الخدسي المنعصر للعقل، بل في انسك في لغة عقلية أخرى، أي في نظام معرفي آخر

أما إدوارد سعيد، فهو في كتابه «الاستشراق»، يذهب بعيداً في استخلاص نتائج هذه النظرية، إلى حد يعني فيه، شكل منطقي منسق مع فهمه لسيروية إنتاج المعرفة، قدرة العقل على أن يكون علمياً، معي، وبالتالي، إمكانية إنتاج معرفة علمية صحيحة، أو قل بلغة المنهجية، أنه يعني إمكانية الوصول إلى الحقيقة، فهو يقول، مثلاً «إن المسألة الحقيقية هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الإطلاق، ثم إن أي تمثيل، والتشيلات جميعاً، يسبب من كونها تمثيلات، تفور بصق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافت ومؤسساته (أمة) والحوالي السياسي (الذي يعيش فيه) وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما لو لم) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، متعرج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب الحقيقة، التي هي، بدورها تمثيل» (ص 271) هذا يعني، صريح العبارة، أن كل معرفة هي، بالضرورة، معرفة أيديولوجية، ولا وجود بمكاً لمعرفة عديمة. وكل معرفة، أو كل حقيقة، كما يقول المؤلف هي تمثيل (لست هذه الكلمة مجازاً صالحاً لقد هذه النظرية القديمة قدم الفلسفة للتأليه الميتافيزيقية التي ترى في المعرفة، أو الحقيقة، تمثيلاً) وكل تمثيل محكوم، بحسب هذه النظرية، بضرورة وجوده، كتتمثيل، في لغة العمل الجمعي، أي في الساء القوي للايديولوجية المسيطرة التي لا ينقص لها داء، كان جديد المعرفة الخدسي محكوماً بضرورته تمثيلاً، فلا يعود جديداً، إن هو قال نفسه في لغة العقل فيقاؤه، كحديث من المعرفة، مشروط بمحضته العقل ولت، وله، إذن، لغة التحميل

كل التشيلات خاضعة لكل المعارف أبداً لا فرق بين تمثيل وتمثيل إلا في الدرجة هذا ما يؤكد المؤلف بيقظة من يلقي من المعرفة المرق بين العنسي والايديولوجي، فليعلم التبعص والصراع بينها في

الفكر الواحد، ويطمح، بعد الإلمام به، واقع الاختلاف في المعرفة بين مواقع النظر فيها وفي الواقع المادي بل لعل السبيل في المعرفة بين العلمي والأيديولوجي يقوم، في أساسه به، بل في إمكان وجوده، على قاعدة التمييز بين مواقع النظر هذه المناقضة التي هي، في نهاية التحليل، وفي المنظور التاريخي للمعرفة والواقع المادي، مواقع طبقية محددة في بنية علاقات الإنتاج الاجتماعية القائمة. لكن هذا القول لا يعني أن للعلمي من معرفة وجوداً حاصلاً هو في علاقه حارجه مع الأيديولوجي الذي له، بدوره، وجود حاصر، وأن بالإمكان عزل الأول عن الآخر كمزج الفصح عن الرؤا كما أن هذا القول لا يعني أن العلمي هو لمكر طلبة اجتماعية معها، سيما الأيديولوجي هو لمكر طبقه أخرى، أو أن بالإمكان رد الفكر، في الخالبر، أو حقل الثقافة بعمامة، إلى حقل العلاقات الاقتصادية، كأن الفكر -أو- الثقة ليس له سجل تاريخي من التحرك متميز به، أو كأن المعرفة تنتج في سلبهم من المصاء الفكري الذي لا بية له سوى سبه الاقتصادي في علاقات الإنتاج المادي بل العكس هو الصحيح. فلقد سبقت الإشارة إلى أن الصراع بين المثالية والمادية، مثلاً، أو بين العلمي والأيديولوجي، قائم في الفكر الواحد وهو كذلك لأن للفكر حقلًا تاريخيًا يتحرك فيه، هو حقل العلاقات الصراعية بين مختلف بيئاته وبرعته، وهو كذلك لأن للمعرفة تنتج في علاقات معرفية محددة من الإنتاج تختلف فيها مواقع الفكر باختلاف علاقته بها، وتختلف فيها المعرفة المنتجة باختلاف موقع الفكر فيها، وباختلاف الأدوات المعرفية، أي المفاهيم الطرية التي بها تنتج هذا يعني، باختصار، أن لمواقع الفكر في علاقات الإنتاج المعرفي طابعاً عوصه طابعها التاريخي الاجتماعي، من حيث هي، بالضرورة، في الكل الاجتماعي الواحد، في علاقة بمواقع الصفات الاجتماعية في علاقات الإنتاج المادي.

لا بدور البحث الآن في شرح هذه العلاقة واشكافها المتعلقة بين لمواقع الفكرية والمواقع الاقتصادية وهي مواقع موضوعية وبين علاقات الإنتاج المعرفي وعلاقات الإنتاج المادي. البحث يدور حول وجود هذه العلاقة أو عدم وجودها وهو بحث في صلب مفهوم البنية الاجتماعية (أو المجتمع) من حيث هي كل اجتماعي واحد معقد على حد تعبير التوضير. فهو إذن بحث في صلب الطرية المادية لتفاريح ذلك أن القول بوجود هذه الكل الاجتماعي على التراط التصاوي لخاصة السبوية، لا في تساوي هذه العناصر في وحدتها الفكرية، أو المثالية، كما هو الأمر في السبوية هو الذي يستلزم القول بضرورة وجود تلك العلاقة التي معها، وب، يتحدد الطابع الطغي لمواقع الفكر في علاقات الإنتاج المعرفي.

ميره السبوية الثقافية التي تحكم مطر الفكر السبوي، إنما تمي وجود هذه العلاقة، عشمط في الفكر كأنه يسبح وحيداً في مصاء البعة السبية، دون ارتقيب لا من فوق ولا من تحت، أي دون راط يشده إلى مواقع مادية هي قاعدة حركته في حظه المعرفي. يعني هذه العلاقة، يستغل الفكر من المواقع جميعاً، قائماً بذاته في مؤسسة المعرفة التي فيها توجد المواقع، أو ندوب جميعاً في سلطة النظام المعرفي، بسبب من كونه نظاماً معرفياً هو الواحد، وأن نعلمه لا موقع للفكر، هذا، إلا في هذه المؤسسة الرسمية التي هي الكل، وكالدولة على مفهومها البرجوازي. ففوق الأفراد، ليست في موقع، بل بها تتحدد كل المواقع، من

حيث هي مواقع فردية، لكن، ليس في وسع أي فرد ساحت أن يفلوم سلطتها وسلطانها كلية (توباليتية)، أو بالأحرى، إمبريالية فهي التي تحت جميع أدوات المعرفة (المفردات المعوية)، توفيق لمدفه، أدوات اسع المعرفة، وموقع الفرد الباحث منها هو موقع من لا يمتلك، في اساحماداب انتباهه ندا كانت كل معرفة يسعها ساحت الفرد معرفة بتجها بأدواتها، وكذب هذه المعرفة اسهلاً مع في تحريرها، أي في اعلمه اساحمها موسعة مساهمة، هذا ما يؤكد عوارده سعيد في صرة توحده، موصوح، منطق هذا الفكر البيوي الموكوي الذي يحكم فكره يقول: «وما ينبغي أن يقوم هذا الاله منجهاً هو أن تعارض التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة فالفرق في افضل الحالات هو فرق في الدرجة) لا (الفرق) بوصفها تكرار حقل مشتركاً من المعادلة محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبيعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وكون من الاشياء (الكتاب) المشترك وصمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث ينظفه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدم الباحث الفرد اسهامه وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للمفري المد هي استراتيجيات لاعادة التصرف بأنفاة صمن الحقل (وتوربها) حتى الباحث الذي يكتب خطوة كانت صالحة يوماً يتج النص والمثور عليه في سياق مثله سبباً، وهذا هو اسمى الخبيري لـ، العنونه على نص وهكذا فان كل اسهام فردي يؤدي، أولاً، إلى تغييرات صمن الحقل، ثم يعين على خلق اسطرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها ادخال يوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون يوصلة وإلى اعتراف اليوصلات الاخرى جميعها، ثم إلى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب، وهي ٢٧٥-٢٧٦. التاكيد م.م. ع).

تمثل هذا المطلق البيوي من الفكر يستحيل فهم الفكر اماركسي في حديثه النظري الثوري، وسحب فهم علاقة الاحلاف التي تربطه بالفكر السابق عليه، الخاص في الفكر البرحواري الميسطر، وسحب ايضاً فهم علاقة الشافص والصراع الراحنة دوماً بين هذين الفكرين القيصيين، او بين هذين الضمير من الفكر، وبين موقعيهما الطيقين المصدين في حقل علاقات الاساع المعرفي، من حيث هي علاقة سيطرة لتحديدية هذا الحقل الذي يضم الاتيين كمية تعالوتية. كل تعبير في الفكر والمعرفة، وكل تعبير يدمجه فكر ما حديثاً يي مختلفه على المعرفة للفتمة بينها وفي بينها، بتأوله هذا المطلق من الفكر كتعبير صمن الحقل المعرفي القائم، لا كتعبير لهذا الحقل لدا، يقوم هذا التعبير إلى استقرار جديد للحقل يؤسه له انتقاله، دون ميوير في بيته الاساسية، إلى تشكيل جديد قادر على الاستيعاب، أي قادر على تمثيل جديد المعرفة الحديثي واستيعابه، شحوبه إلى لمة، المؤسسة كالتعميم، في الفكر التحريبي، تعرض عليه تحربه جديدة، تعلقه بجديدها، الانتقال إلى تعميم اخر قادر على اسيعابها، وعلى اسيعاب تحارب لاحقة لاثنها، دون أن يكون في هذا الانتقال من أي تعبير للأساس الذي يقوم عليه. عن قصد، مبرما هذا الفكر البيوي بالقول انه، في اساه المعرفي، فكر تحريبي. فالمطلق الذي يحكمه هو مطلق التمثيل، كما في عضلية التعميم، أو في عضلية استيعاب الجديد من المعرفة الذي هو في الفكر البيوي، كالحس، حديثي، وليس بنه. والمطلق هذا مخرج من فهم الاحتلاف والشافص لأنه، بالصبط، لا يملك أدوات



هذا المهم. فحينئذ الفكر أو المعرفة مختلف، بسبب من اختلاف موقع النظر الطبقي لهذا الفكر في حقل علاقات الانتاج المعرفي، عن موقع النظر الطبقي للفكر السابق الذي هو، بالنسبة لذلك الحفيد، سابق حتى لو كان راهناً، أي معاصراً له. وبسبب من اختلاف هذا الموقع، فإن المعرفة التي تنتج في هذا الحقل، من هذا الموقع الطبقي المختلف، هي أيضاً مختلفة عن المعرفة التي ينتجها فكر طبقي، من موقع طبقي لدا، كانت المعرفة العلمية ممكنة، وكان حفيد المعرفة أيضاً ممكن، وكان للثلاثين، حكماً، طابع تاريخي به يمكن التعبير الذي نحدثه، في بنية الحقل المعرفي، بنية جديدة من المعرفة ينتجها فكر مختلف. فتاريخ المعرفة ليس، أمد، تاريخ تجديد استقرار الحقل المعرفي، ولا هو تاريخ عادة انتاجه متوسعاً باسهامات فردية يقتصر دورها، مهما كانت هذه، على إعادة ترتيب عناصره في شكل جديد يؤيده، في تأكيد بنية تاريخ المعرفة هو، بالعكس، تاريخ الثورات المعرفية التي تحدث في هذا الحقل تعبيرات بيوية تتغل به من بنية إلى أخرى في صراع معرفي هو صراع طبقي بين فكر مسطر وفكر نقض، أو بين فكر يات بنية حلقاً لإنتاج المسمى من المعرفة، وفكر آخر يقض تمتع بنية الانتاج هذا الحفيد من المعرفة بمساهمات الامكان الواسعة، أو قل ان بنية هي بنية هذه المقضاءات بعضها بهذه الثورات يتمرحل تاريخ المعرفة، لا تلك التشكيلات والجديدة التي بها تتأسس ديمومة تجديد الحقل المعرفي في حدود بنية القائمة، وفي حدود رمائها المتجدد. ولا يحصر زمان التاريخ، المعرفي وغير المعرفي، في زمان التجدد هذا (زمان إعادة الانتاج) الذي هو واحد من أزمته، ولا يحصر هذا الزمان في زمن البنية المعرفية المسيطرة بل هو، في تجديده نفسه كزمان التجدد، زمان الصراع الطبقي فيه بين بنية الفكر المسطر، وبنية الفكر النقض، لأن بنية الحقل المعرفي نفسها هي، بالضغط، بنية التناقض بين هذين الفكرين المتضيين، في سيطرة الواحد منها على الآخر سيطرة ليست بدائمة، حتى في زمان التجدد هذا، بل هي متغيرة بتغير الشروط المادية للمحركة العامة للصراع الطبقي في الككل الاجتماعي الواحد.

وبعبارة أخرى نقول ان الصراع المعرفي الذي هو، في طابعه الطبقي، القوة المحركة لتاريخ المعرفة، والذي فيه، وبه تتحقق ثورات المعرفة، هو القائم، بوجه عام، بين فكر يحتل في علاقات انتاج المعرفة موقع الفكر المسيطر الذي، سيطرته فيها، تتحدد هذه العلاقات كعائق لإنتاج العلمي من المعرفة، وبين فكر آخر يحتل فيها موقع الفكر النقض الذي بتغييره علاقة السيطرة به وبين الفكر المسيطر في الحقل المعرفي، يحدث تغييراً في علاقات الانتاج المعرفي بمرور به انتاج المعرفة العلمية من عائقه البيوي الذي هو هو هذه العلاقات السائدة. حين يصير تغيير هذه العلاقات شرطاً أساسياً لتحرير انتاج العلمي من المعرفة، تدخل المعرفة في مرحلة جديدة من تاريخها، هي مرحلة ثورية تعرض على الفكر العلمي نفسه ضرورة تغيير الموقع السابق الذي كان يحتله في العلاقات السابقة من الانتاج المعرفي، من حيث ان الموقع هذا لم يعد الموقع الذي منه يمكن انتاج العلمي من المعرفة، بل قد تحول، بالعكس، الى موقع به يصطلم هذا الانتاج اصطدامه بالأيديولوجي من المعرفة.

لذا وجب القول ان الصراع المعرفي بين العلمي والأيديولوجي هو صراع طبقي في الفكر نفسه بين

موقعين طبيين نقضين في علاقات الانتاج المعرفي: موقع هو موقع الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة في علاقات الانتاج المادي، وموقع هو موقع الفكر الثوري النقض الذي هو فكر الطبقة الثورية النقض في هذه العلاقات من الانتاج. من الموقع الأول يحتاج العلمي من المعرفة، لأن بيته وبينه (بين الموقع ذاك والعلمي هذا) عائلاً معرفياً هو عائق ايدئولوجية الطبقة المسيطرة التي فيها يحتاج هذا العلمي، لا بمعنى انه فكر تلك الطبقة النقض دون غيره، بينما الايدئولوجي هو فكر الطبقة المسيطرة دون غيره أيضاً، كان بين الاثنين عازلاً هو الغائم بالطلق، في الزمان والمكان، بين العلم وبين الايدئولوجية، او كان العلم ثنائي: علم بروجياري وعلم بروجوازي، بل بمعنى آخر هو انه أي ذاك العلمي، متضمن في الايدئولوجية المسيطرة نفسها، او قل للذقة، ان هذه الايدئولوجية قد تنقسم، في شروط معرفية محددة، من غير ان يكون مرثياً فيها لذاته، في استغلاله بذاته، بشكل مباشر، عنها، او من غير ان يكون محتجياً فيها بشكل مقصود. اما هذه الشروط فهي، باختصار، تلك التي فيها يجري انتاج المعرفة العلمية نفسها، من موقع نظر الايدئولوجية المسيطرة، او التي يجري فيها نقد هذه الايدئولوجية، في هذا المجال او ذاك من مجالات المعرفة، من موقعها بالذات، وعلى تربتها الفكرية، او التي يحتل فيها الفكر العلمي نفسه موقعها في حقل علاقات الانتاج المعرفي.

في انتاج المعرفة العلمية، حتى لو كانت سببورة هذا الانتاج تجري من موقع الفكر النقض الذي منه تفتح المعرفة على حقل امكانيات انتاجها العلمي، لا بد، اذن، من انخضاع الفكر المسيطر لنقد هو القادر، من موقع هذا الفكر النقض، على تحرير العلمي الذي قد ينقسم، اسيراً في الشكل الذي ينسج فيه كقول هو القول المسيطر الذي يظهر كأنه قول العقل الجمعي. فتحرير العلمي هذا ليس ممكناً الا من ذاك الموقع الذي منه يرى كعلمي، في غيظه المعرفي من الايدئولوجي الذي ينقسم في قوله، وينقد لهذا القول هو تفكيك له بالمعنى معرفية (أي بمفاهيم نظرية) لا يمكن ان تكون أدوات، بل هي، بالمعنى، الأدوات التي بها ينسج، على قاعدة تفكيك القول المسيطر وتقويض أسسه، قول آخر نقض له يحدث، بانياته الضدي هذا، تغيراً في بنية علاقات انتاج المعرفة هو الذي به تستعمل هذه العلاقات حافظاً لتطور الانتاج العلمي ولحموره، بعد ان كانت، قبل انشاء القول النقض، عائلاً لهذا التطور. بوجود هذا القول النقض وممارسته المعرفية في هذه العلاقات، يصير بإمكان جديد المعرفة والعلمي منها ان يتوجد مبنياً، او ان ينسج في قول عقلي ينعتق فيه، بدلاً من ان يتقلب نقضه في قول العقل المسيطر، او ان يبقى خارج العقل وضده، في دائرة ما قبل المعرفة.

هنا نصل الى نقطة مركزية في نقد الفكر البنيوي وفهمه سببورة انتاج المعرفة. على نقض هذا الفكر الذي، في كتاب «الاستشراف» مثلاً، يرى ان انتاج المعرفة لا يتم الا من موقع العقل الجمعي في وجوده للزمسي، من حيث ان الحقل المعرفي لا يتضمن الا هذا الموقع دون غيره، تؤكد ان الحقل هذا ليس حقلًا متجانساً، او بسيطاً، او حقل ذاك العقل، أي حقل الفكر المسيطر وحده، بل هو، بالمعنى، حقل علاقات انتاج المعرفة التي هي علاقات صراع وتناقض، وان المواقع فيه هي، بالتالي، مواقع مختلفة،

ومواقع صراع وتناقض. من موقع مختلف يحتله في هذا الحقل فكر مختلف هو تقيض الفكر المسيطر، يجري انتاج معرفة مختلفة، بأدوات انتاج مختلفة.

هنا، بالضبط، تكمن النقطة المركزية في نقد الطابع التجريبي لذلك الفكر البنيوي: انها تكمن في هذه الضرورة المعرفية التي يفرضها على الفكر المختلف موقعه المختلف في علاقات الانتاج المعرفي، اي في ضرورة ان ينتج أدوات مختلفة من الانتاج هي التي بها ينتج معرفة مختلفة، وهي التي بها يؤكد اختلافه، في سهرورة انتاجه هذه المعرفة، اي في ممارسته المعرفية. فالأساس المادي لهذا الاختلاف في المعرفة بين فكر وفكر، بين الفكر الماركسي والفكر البرجوازي مثلاً، (او حتى بين العلمي والايديولوجي في المعرفة التي ينتجها كل من الفكرين)، هو بالتحديد، هذا الاختلاف في أدوات انتاج المعرفة بين الاثنين، أي اختلاف جهاز المفاهيم النظرية لكل منهما. اما الفكر البنيوي، مثلاً في النص السميفي، فهو لا يكتفي بنفي قدرة الفكر المختلف (او التقيض) على انتاج أدوات انتاجه المختلفة، بل انه ينفي نفياً مبدئياً كل إمكانية لحدوث مثل هذا الأمر الذي هو، بحسب منطق ذاك الفكر، فطبيعة منطقية في المعرفة. وهو كذلك، لأن منطق الفكر التجريبي في الفكر البنيوي ليس له من أدوات يتمثل بها المختلف، او يتمقلته، سوى أداة الطرد من العقل. هذا ما يؤكد طابعه القمعي، او الارهابي الامبريالي، فالعقل عنده، اما ان يكون نمائلياً، واما لا يكون. هكذا يجد التناقض الكامن في الاختلاف حله في الغائه.

ثم ان الطابع التجريبي لهذا الفكر يكمن، بوجه خاص، في انه يرى في مادة المعرفة التي يشتغلها الفكر بأدوات انتاجه المعرفي في سهرورة انتاجه المعرفة، مادة خاماً سابقة على كل معرفة سابقة او راعية، هي التجربة الشخصية في وجودها المباشر ما قبل المعرفة، وبالتالي، ما قبل اللغة او القول، اي ما سمينا، أحياناً، الحدس الحسي. لن نستعيد في هذا النقد ما بيته التوسير في كتابه *Pour Marx*، لا سيما في فصل منه بعنوان: «سهرورة الممارسة النظرية» (الطبعة الفرنسية، منشورات ماسيرو)، من صفحة ١٨٦ الى صفحة ١٩٧)، فليمكننا القارئ العودة الى هذا النص ليرى، بوضوح، ان مادة المعرفة تلك ليست كما تراها التجريبية مادة خاماً، وليست تجربة مباشرة، وانما هي، بالعكس دوماً، مادة مشغولة، اي بالتحديد، معرفة سابقة هي، بالضبط، المعرفة القائمة بقول الفكر المسيطر.

لكن ما نريد قوله في هذا المجال، أكران: الاول، هو ان القاعدة التجريبية للفكر البنيوي متسقة مع هذا الفكر اتساقاً كلياً، بسبب من اتساق في القول بين القول بأن تكون مادة المعرفة الأولى هي التجربة المباشرة في وجودها الحدسي ما قبل المعرفة، وبين القول بأن يكون العقل المسيطر هو العقل بالمطلق، في ظهوره مظهر العقل الجمعي، وان تكون لغته او قوله هي اللغة او القول بالمطلق. في وجودها المؤسسي في حقل تحتكر فيه، بالمطلق ايضاً، جميع المواقع في وحدانية موقعها، وأدوات انتاج المعرفة جميعاً في وحدانية قاموسها، او في وحدانية جهازها المفهومي، أي قل في ترويعها الدائم المتجدد باستمرار الى التوسع اللانهائي في انتشارها الكلي (التونالياتاري) في كامل فضاء المعرفة، بفعل تلك الآلية من التحويل المعرفي التي فيها، وبها، تطمح كما أشرنا الى تمثل كل وافد تجريبي وانضمامه لسلطانها، بوضعه في علاقة تبعية

معرفية لأدواتها الانتاجية . في مثل هذا الاتساق في القول بين القولين ، يتحدد طموح الفكر المسيطر الى تأييد سيطرته الطبقية في الحقل المعرفي . ذلك ان تأييد هذه السيطرة يجد شرطه الضروري في إلغاء كل إمكانية نظرية لتكون الفكر النقيض في استقلال معرفي هو هو استقلال أدواته الانتاجية المعرفية . أي اختلافها ، عن أدوات الفكر المسيطر . باستقلاله المعرفي هذا ، يتوجد الفكر النقيض في الحقل المعرفي في موقع الفكر الذي ، من موقعه ، يتحرر انتاج المعرفة من عائق وجوده في تبعية معرفية للفكر المسيطر هي تبعية لأدوات انتاج هذا الفكر .

بالوهم يلغي الفكر المسيطر تلك الإمكانية النظرية في الحقل المعرفي ، فيلغي ، بالوهم ايضاً ، قدرة الفكر النقيض على نفسه ، من موقع استقلاله المعرفي عنه ، ويطمح ، بالمعل ، في هذا الإلغاء الوهمي نفسه ، الى تأييد سيطرته ، فيجنيء الطموح هذا متسقاً مع الإلغاء ذلك . وينعكس الاتساق بين الاثنين في اتساق القول بين التجريبية والسيوية في وحدة قوليهما في ايدولوجية البرجوازية الامبريالية المسيطرة .

عن قصد ، ولضرورة معرفية تميز هذه الايدولوجية بأنها ايدولوجية البرجوازية الامبريالية . هذا ما يمكن للفقاري ، ان يلمسه في ضوء ما سبق من تحليل سريع لآلية التوسع المعرفي في احادة انتاج الفكر المسيطر . في شكل من القول هو الذي يظهر فيه ، من موقع الطبقي المسيطر في حقل علاقات انتاج المعرفة ، كأنه قول العقل الجسمي الذي لا عقل الا في قوله ، ولا قول سواه . وما هذه الآلية سوى آلية التوسع نفسها في احادة انتاج رأس المال الامبريالي . في نزوعه الدائم الى امتناع كل انتاج خارجه ، والى امتناع علاقات هذا الانتاج وأدواته ، بتحويله له الى انتاج رأسماني مرتبط به ارتباطاً تبعياً ، في أشكال متنوعة من التبعية . فله السلطة كل السلطة ، وله السيطرة كاملة على ما وجد وما يوجد ، متحدداً بتجده ، بتثله وتوسعه ، ويضمن بثملته له واستيمايه ، شكلاً جديداً . او متحدداً ، من الاستقرار البيوي هو الذي يؤيده . فالمنطق هذا واحد في آلية التوسع المعرفي وفي آلية التوسع الاقتصادي ، برغم ما بين الاثنين من اختلاف يميز الواحد من الثانية متميزاً مادة الانتاج فيها بحواء أكانت المادة الأولى او المادة المنتجة . ويتميز أدوات الانتاج ايضاً ، انه منطق التوسع في احادة انتاج رأس المال ، يحكم الكتل الاجتماعية من القاعدة الى الرأس . فيعكس في الرأس فكراً مسيطراً بسيطرة القاعدة المادة في كل حقل من حقول احادة ذلك الانتاج . وينعكس فيه فكراً بيويّاً قائماً على قاعدة تجريبية . ولا غرابة في هذا الأمر . فالتجريبية هي التي تغيب علاقة التناقض الطبقي في رأس المال . فتروى فيه شيئاً ، او جوهرأ ، بينما هو هذه العلاقة الاجتماعية نفسها ، وتعمم هذا التثبيث ، فتصعد للسيوية أرضها المعرفية . من حيث هي تمهد لها أرض الواقع الاجتماعي في تغييبها فيه علاقات التناقض الطبقي التي بها يقوم هذا الواقع مترابطاً بترايط مستوياته المتفاوتة . متخالفات تتخالف مواقع النظر فيه ، فتسجل المظاهر الاجتماعية تجارب شخصية فردية مبشرة تنفقد العقل الموحد لها في قول يرفعها الى مقام المعرفة . على أرض هذا الواقع المسهد تقوم السيوية ، وتقيم في حقل المعرفة حكم العقل الواحد الذي يأتمر بمنطق واحد هو ذلك المنطق من التوسع الامبريالي .

أما الأمر الثاني الذي يطيب لنا، في هذا المجال، قوله باختصار كلي، هو أن الفكر التقبض يتج، من موقع استقلاله المعرفي، أدوات انتاجه المعرفية، بتقد للمعرفة القائمة في مؤسسات الأيديولوجية المسيطرة، ويتقد لأدوات انتاجها المعرفية، فمادة المعرفة التي هي، في سيرورة انتاج المعرفة، المادة الأولى، ليست، من موقع الفكر التقبض ومن موقع استقلاله المعرفي، التجربة المباشرة المختلصة من كل معرفة قائمة أو سابقة. فلا وجود لمثل هذه التجربة إلا في الوهم الأيديولوجي للتحريكية. والوهم هذا هو، للأسباب المذكورة سابقاً، وهم طبقي ملازم للفكر المسيطر الطامع إلى ديمومة البقاء ما فوق النقد، في تحدد سيطرته، أي في إعلاء سلطته الكلية بيل هي، بالعكس، هذه المعرفة تقسها، في وجودها المؤسسي في نظام الأيديولوجية المسيطرة. والنقد هذا هو، بالضغط، صراع طبقي في حقل المعرفة. أو قل أنه صراع طبقي معرفي هو الذي تلعبه البنيوية بالغائها التناقض بين المرافع الطبقية المتصارعة في الفكر والمعرفة، ويرفعها إلى المطلق زمناً واحداً من أزمة تاريخ الفكر والمعرفة، هو الذي ميزناه بقولنا أنه زمن التجدد في سيطرة الفكر المسيطر في الفكر، كما في السياسة والاقتصاد، تسرع البرجوازية المسيطرة دوماً، من موقع طموحها إلى تأييد سيطرتها الطبقية، إلى رفع زمن واحد معين من أزمة البنية الاجتماعية إلى المطلق، هو زمن تجدد هذه البنية (أو إعادة انتاجها)، في زمن تجدد سيطرة البرجوازية المسيطرة.

ذات يوم، في مطلع الستينات، قال سارتر عن البنيوية أنها أمر شكل من أشكال الأيديولوجية البرجوازية الأميربالية، ربما كان محققاً في قوله.